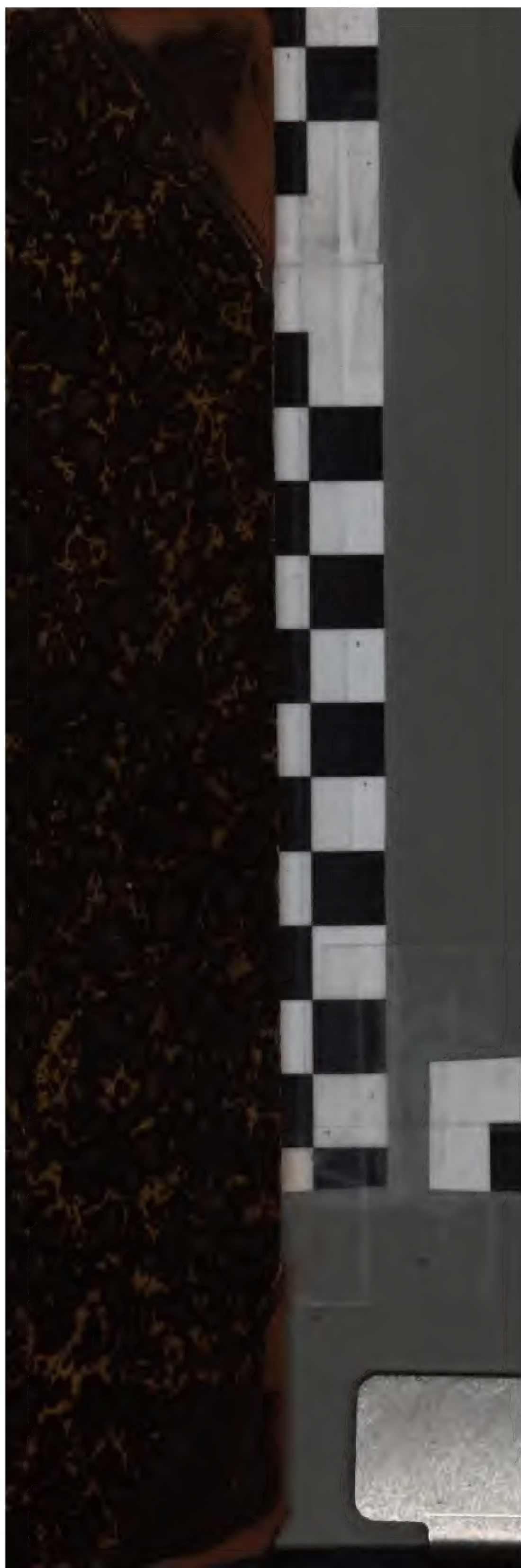

Google



JOURNAL ASIATIQUE



DIXIÈME SÉRIE

TOME II

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME II



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1903.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 18 JUIN 1903.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. E. SENART, *vice-président;* ALLOTTE DE LA FUYE, AYMONIER, BASMADJIAN, l'abbé BOURDAIS, BONET, CABATON, CARRA DE VAUX, J.-B. CHABOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, DUSSAUD, RUBENS DUVAL, FARJENEL, FERRAND, FOSSEY, FOUCHER, HALÉVY, CL. HUART, LEROUX, SYLVAIN LÉVI, MACLER, l'abbé MARTIN, l'abbé NAU, ODEND'HAL, OPPERT, SPECHT, TAMAMCHEF, VINSON, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance générale du 19 juin 1902 est lu; la rédaction en est adoptée.

M. RUBENS DUVAL lit le rapport des censeurs sur les comptes de l'exercice 1902. M. LE PRÉSIDENT adresse, au nom de la société, des remercíements aux censeurs et à la commission des fonds.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Guérinot (A.), docteur ès lettres, correcteur à l'Imprimerie nationale, présenté par MM. Barbier de Meynard et Senart;

Soulié (Georges), élève-interprète au Consulat général de France, à Shanghaï, présenté par MM. Barbier de Meynard et Chavannes.

M. Senart annonce qu'on a constitué à Saint-Pétersbourg une « Association internationale pour l'exploration historique, archéologique, linguistique et ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient »; un comité français a été fondé et se mettra en rapports avec le comité russe. M. le président signale les services que ce groupement scientifique pourra rendre aux études orientales.

M. Sylvain Lévi lit une partie de l'introduction qu'il a écrite pour son ouvrage, actuellement en cours d'impression, sur le Népal; il met en lumière les traits distinctifs de la géographie et de l'histoire de ce royaume.

M. Farjenel lit une étude sur les rites du culte domestique chez les Chinois; il indique quel est le rôle des tablettes ancestrales et montre comment se font les libations et les offrandes aux défunts.

M. Barbier de Meynard présente, au nom de M. l'abbé Martin, un ouvrage intitulé *Textes religieux*

assyriens et babyloniens (1re série; Paris, Letouzey, 1903).

On procède au dépouillement du scrutin pour la nomination du bureau et du conseil. Les membres sortants sont réélus.

La séance est levée à 4 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1902, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 18 JUIN 1903.

MESSIEURS,

La prospérité de notre Société s'est accentuée l'année dernière par un accroissement de recettes qui a porté sur les cotisations et les abonnements au *Journal asiatique*. Le produit de ces deux articles a monté à 9,170 fr. 80; les intérêts des valeurs formant le fonds de réserve ont fourni une somme de 9,996 fr. 93, soit ensemble 19,167 fr. 73. En ajoutant 5,000 francs, montant de la souscription du Ministère de l'instruction publique et du crédit alloué par l'Imprimerie nationale, on arrive à une recette globale de 24,167 fr. 73. Cette recette a été encore accrue par des soultes de conversion de deux valeurs du fonds de réserve et le reliquat du compte courant à la Société générale, et elle s'est élevée au total à 25,483 fr. 76.

Les dépenses ordinaires ont peu varié; on a réalisé cependant une économie de près de 1,000 francs sur les frais d'impression du *Journal* comparés à ceux de l'année précédente. Il n'a été déboursé aucune somme pour des publications scientifiques; les 200 francs payés pour la moitié de l'indemnité de rédaction de la table décennale du *Journal asiatique* s'ajoutent aux frais d'impression de ce *Journal*.

Les dépenses payées, il est resté un reliquat de 13,935 fr. 41, dont 6,085 fr. 06 ont été laissés en dépôt à la Société générale et 7,850 fr. 35 ont été employés à l'achat de 16 obligations de la Compagnie du gaz et des eaux de Tunis.

Désormais, les intérêts des valeurs du fonds de réserve dépasseront annuellement 10,000 francs, somme presque suffisante pour couvrir les dépenses ordinaires. En présence d'une situation aussi favorable, nous devons renouveler le vœu que nous émettions l'année dernière, en exprimant le désir que les fonds mis en réserve fussent employés à l'acquisition de valeurs françaises de tout repos.

R. Duval. O. Houdas.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1902.

Messieurs,

Le nombre des cotisations en 1902 s'est élevé à 135, chiffre qu'elles n'avaient pas atteint depuis plusieurs années, puisque en 1899, 1900 et 1901 elles avaient été de 125, 120 et 129. Les abonnements au *Journal* ayant aussi augmenté, les recettes se sont élevées à 24,167 fr. 73. Les dépenses ont diminué : au lieu de 16,901 fr. 25 nous avons eu seulement à payer 11,548 fr. 35. Les frais d'impression du *Journal asiatique* ont été de 6,953 fr. 10 à la place de 7,963 fr. 75; cette année on n'a pas imprimé de volume dans la Collection des auteurs orientaux, ce qui explique la différence des dépenses entre 1901 et 1902.

Après avoir employé 7,850 fr. 25 pour l'achat de 16 obligations de la Compagnie du gaz et des eaux de Tunis, il restait au 31 décembre dernier, en compte courant à la Société générale, 6,085 fr. 06.

COMPTES I

DÉPENSES.

Honoraires du libraire, pour le recouvrement des cotisations	571f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	361 00	
Ports de lettres et de paquets reçus	36 20	1,146f 75c
Frais de bureau du libraire	73 00	
Dépenses diverses soldées par le libraire	105 55	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	
Service et étrennes	250 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	101 20	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	763 00	2,490 00
Contribution mobilière	90 45	
Contribution des portes et fenêtres	17 40	
Assurance	67 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1902	6,953 10	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	
Payé pour les planches du *Journal asiatique*	80 00	7,833 10
Moitié de l'indemnité pour la rédaction de la Table de la IXe série du *Journal asiatique*	200 00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		78 50
Total des dépenses de 1902		11,548 35
Achat de 16 obligations de la Compagnie du gaz et des eaux de Tunis (4 p. o/o)		7,850 35
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1902		6,085 06
Ensemble		25,483 76

ANNÉE 1902.

RECETTES.

135 cotisations de 1902	4,050f 00c	
42 cotisations arriérées	1,260 00	
1 cotisation à vie	400 00	9,170f 80c
127 abonnements au *Journal asiatique*	2,540 00	
Vente des publications de la Société	920 80	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
— — 3 1/2 p. o/o	32 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 1/2 p. o/o)	318 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	269 72	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o]	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	782 47	
40 obligations — — nouveau	539 52	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	1,107 50	
7° 9 obligations communales 1880	120 69	
8° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nomin.]	432 00	9,996 93
8 — — — [au port.]	108 16	
9° 50 obligations Méchéria	676 40	
10° 7 obligations de la Cie des Wagons-Lits	140 00	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 82	
12° 3 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	60 00	
13° 59 obligations du Crédit foncier égyptien (4 p. o/o)	1,191 80	
18 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	315 00	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	50 00	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	21 85	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1900) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5,000 00
TOTAL des recettes de 1902		24,167 73
Soulte de la conversion de 350 francs de rentes sur l'État, 3 1/2 en 3 p. o/o		137 50
Soulte de la conversion de 59 obligations du Crédit foncier égyptien 4 p. o/o en obligations 3 1/2 p. o/o		295 00
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1901)		883 53
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1902		25,483 76

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica*, n° 983, 1015-1035. Calcutta, 1903; in-8°.

— *Indian Antiquary*, February-April 1903. Bombay; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, January-April 1903. Calcutta; in-4°.

— *Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency*, 1902; in-folio.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Deel XLV, afl. 5. Batavia, 1901; in-8°.

— *Notulen*, Deel XL, afl. 2. Batavia, 1902; in-8°.

— *Dagh Register*, Anno 1643, 1644, 1675. Sgravenhage, 1902; in-4°.

Par la Société : *Journal asiatique*, janvier-février et mars-avril 1903. Paris; in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. LXXI, Part. I, Extra n° 1901-1902, fasc. 1-3. Calcutta; in-8°.

— *Proceedings*, Jun-Nov. 1902. Calcutta; in-8°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Vol. XI, Part. II, fasc. 1. Roma; in-4°.

— *Rendiconti*, febbraio 1903. Roma; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, mars-mai 1903. Paris; in-8°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, mars-déc. 1901, janv.-avril 1902. Le Caire; in-8°.

— *The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo*, 1903; in-8°.

— *Académie des inscriptions et belles-lettres*. Comptes rendus, janv.-fév. 1903; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 140 et 146. Paris, 1903; in-8°.

Par la Société : *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. XXX, Part. III, December 1902. Yokohama; in-8°.

— *Journal des savants*, mai 1903. Paris; in-4°.

— *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, T. II, fasc. I. Le Caire, 1903; in-4°.

— *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, Tomes VI et VII. Le Caire, 1903; in-4°.

Par les éditeurs: *Al-Machriq*, Iyar 1-15, Haziran I, 1903. Beyrouth; in-8°.

— *Revue critique*, 18-25. Paris, 1903; in-8°.

— *The Metaphysical Magazine*, Jan.-March 1903. New-York; in-8°.

— *American Journal of Archæology*, Jan.-March 1903, n° 1. Norwood; in-8°.

— *The Light of the Truth or Siddhanta Deepika*, Jan.-March, 1903. London; in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mai. Paris, 1903; in-8°.

— *Bessarione*, marzo-aprile 1903. Roma; in-8°.

— *Revue archéologique*, mars-avril et mai-juin 1903; in-8°.

— *Revue africaine*, n° 248, 1903. Alger; in-8°.

— *Oriens Christianus*, Roma, 1902; in-8°.

— *Bolletino*, n° 29, maggio 1903. Roma; in-8°.

— *Sphinx*, Vol. VI, fasc. IV. Upsala, 1903; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, März-April 1903. Frankfurt a/ M.; in-8°.

— *Bulletin de correspondance hellénique*, 1901-1902. Paris, 1903; in-8°.

— *The Geographical Journal*, June 1903. London; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*, Tomus XXII, fasc. II. Bruxellis, 1903; in-8°.

— *Revue orientale hongroise*, mai-juin 1903. Budapest; in-8°.

— *Le Globe*, Tome XLII. Genève, 1903; in-8°.

Par les auteurs : CLÉMENT HUART, *Littérature arabe*. Paris, 1903; in-8°.

— E. DE MICHELIS, *L'origine degli Indo-Europei*. Torino, 1902; in-8°.

— E. REVILLOUT, *Les drames de la conscience*, 1er fasc. Paris, 1901; in-8°.

— E. FUMEY, *Choix de correspondances marocaines*, 1re et 2e parties. Paris, 1903; in-8°.

— VALENTIN ROSE, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 13er Band, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften*, 2 Band, 2 Abtheilung. Berlin, 1903; in-4°.

— SOPHUS BUGGE, *Norges Indstkrifter med de aeldre Runer*. Christiania, 1903; in-4°.

— DHARMARATNA, *Satvolipatti Vinischaya and Nirvana Vibhaga*, Translation. Colombo, 1902; in-8°.

— NARMUDASHANKAR DEVSHANKAR MEHTA, *Vedanta Siddhanta Bheda*. Bombay, 1903; in-8°.

— B. KOTÔ et S. KANAZAWA, A *Catalogue of the romanized Geographical names*. Tokyo, 1903; in-8°.

— M. T. C. HERPIN, *Catalogue de la Bibliothèque*. Mai 1903; in-8°.

— HABIB EFENDI ZAYÂT, *La femme au temps du paganisme*. Le Caire, 1899; in-8°.

— CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, Tome V, livr. 19. Paris, 1903; in-8°.

— D. M. STRANG, *The Udana, or the solemn Utterances of the Buddha*. London, 1902; in-8°.

— A.-M. LUNCZ, *Jérusalem*, 4 nos (en hébreu). Jérusalem, 1902-1903; in-8°.

— Le même, *Mebasseret* (en hébreu). Jérusalem, 1903; in-8°.

— G. VAN VLOTEN, *Tria opuscula auctori Abu-'Othman Amr ibn Bahr Al-Djahiz Basrensi*. Lugduni Batavorum, 1903; in-8°.

— Dr. KOTÔ'S, *General Map of Korea*. Tokyo.

Par les auteurs : C. Bendall, *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts*. London, 1902; in-4°.

— Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, transcription, traduction et commentaire. 1re série. Paris, 1903; in-8°.

— Théophile Gubler, *Die Patronymica im Altindischen*. Leipzig, 1903; in-8°.

— P. de Koning, *Trois traités d'anatomie arabes par Mohammed ibn Zakariyya Al-Râzi Ali ibn Al-Abbâs*, texte inédit de deux traités; traduction. Leide, 1903; in-4°.

— E.-W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus, Patriarch of Antioch*, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, édited and translated. Vol. II, Part. I. London, 1903; in-8°.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 18 JUIN 1903.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. E. Drouin.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Drouin.
Specht.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. E. Drouin. — R. Duval. — Maspero. — Oppert. — E. Senart.

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. Oppert. J. Halévy. Michel Bréal. Ph. Berger. Houdas. Cordier. Vissière. Perruchon.	Élus en 1903.
V. Henry. L. Finot. Moïse Schwab. J. Vinson. Guimet. J.-B. Chabot. Rubens Duval. Decourdemanche.	Élus en 1902.
de Charencey. Aymonier. A. Barth. H. Derenbourg. Sylvain Lévi. Clément Huart. Carra de Vaux. Foucher.	Élus en 1901.

IMPRIMERIE NATIONALE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire à Inkermann (département d'Oran).

Allotte de La Fuye, colonel, directeur du génie, rue des Chantiers, 17, à Versailles.

Alric (A.), consul de France, à Scutari d'Albanie.

Andrews (J. B.), Reform Club, Pall Mall, à Londres.

Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris.

* Aymonier (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

Bibliothèque ducale, à Gotha.

Bibliothèque khédiviale, au Caire.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.

Barthélemy (A.), vice-consul de France.

Barthélemy (le marquis de), explorateur, rue Pierre-Charron, 51, à Paris.

Basmadjian (J. Karapet), boulevard Rochechouart, 112, à Paris.

Basset (René), directeur de l'École des lettres, rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).

Beck (l'abbé Franz-Seignac), chanoine honoraire, rue Thiac, 5, à Bordeaux.

Bel (Alfred), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.

* Berchem (Max van), privat-docent à l'Université de Genève, promenade du Pin, 1, à Genève.

Berger (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, quai Voltaire, 3, à Paris.

M[lle] Berthet (Marie), professeur à l'École normale d'Alençon, rue des Promenades, 9, à Alençon.

MM. Blochet, rue du Pré-aux-Clercs, 18, à Paris.

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud), Suisse.

* Bœll (Paul), publiciste, rue Servandoni, 11, à Paris.

* Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève.

Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris.

Bonet (Jean), professeur d'annamite à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Neuilly, 33, à Neuilly-sur-Seine.

Bourdais (l'abbé), rue Bellechasse, 44, à Paris.

* Bourquin (D[r] A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

Bouvat (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Germain, 208, à Paris.

Boyer (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris.

Bracco (Charles), explorateur en Orient, Szechuen Road, 8, à Shanghaï.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris.

Brönnle (Dr. P.), Palace Square, 38, Crystal Palace, à Londres.

Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

MM.*Burgess (James), Seton Place, 22, à Édimbourg.

Bushell (Dr. S.-W.), Shirley, Harold Road, Upper Norwood, à Londres.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient à Hanoï, rue Malebranche, 13, à Paris.

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Casanova (Paul), directeur adjoint de l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue de l'Université, 72, à Paris.

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège.

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue des Écoles, 1, à Fontenay-aux-Roses.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint Pétersbourg.

MM.* Cillière (Alph.), consul général de France à Constantinople.

Claparède (René), au Petit-Saconnex, près Genève.

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée d'Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Cordier (Dr. Palmyr), médecin-major des Cipahis, rue du Pavillon, à Pondichéry.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète au Ministère des Affaires étrangères, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Écully (Rhône).

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

MM.* Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

* Davies (T. Witton), B. A. Ph. D., professeur de langues sémitiques, University College, à Bangor (North Wales).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Vivienne, 31, à Paris.

Delattre (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

* Delphin (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

* Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

* Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Doumer, ancien gouverneur général de l'Indo-Chine, boulevard Suchet, 15, à Paris.

Doutté (Edmond), professeur aux Écoles supérieures d'Alger, boulevard Bru, à Mustapha Supérieur.

Drouin, avocat, avenue Kléber, 47, à Paris.

Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

* Durighello (Joseph-Ange), antiquaire, à Beyrouth (Syrie).

MM.* Dussaud (René), avenue Malakoff, 133, à Paris.

Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

* Fargues (F.), Grande-Rue, 36, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché au Ministère des finances, rue Régis, 6, à Paris.

Faure-Biguet (le général), rue de l'Abbaye-d'Ainay, 12, à Lyon.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), consul de France, boulevard de Port-Royal, 86, à Paris.

* Finot (Louis), directeur de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Hanoï.

Fossey (Ch.), docteur ès lettres, avenue de l'Observatoire, 1, à Paris.

Foucher (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

* Gantin (J.), ingénieur, répétiteur libre à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

MM. Gauthier (Léon), chargé de cours de philosophie à l'École des lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

* Gautier (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

Graffin (Mgr), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

Greenup (Rev. A. W.), The principal's Lodge, St John's Hall, Highbury, N., à Londres.

Grenard (F.), vice-consul de France à Erzeroum (Turquie d'Asie).

Grimault (Paul), château du Verger, par Seiches (Maine-et-Loire).

Guérinot (A.), docteur ès lettres, correcteur à l'Imprimerie nationale, quai des Célestins, 30, à Paris.

* Guieysse (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Dante, 2, à Paris.

* Guimet (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Günzburg (baron David de), 1re ligne, n° 4, à Saint-Pétersbourg.

Guy (Arthur), gérant du Consulat de France, à Zanzibar.

* Halévy (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

MM. Hamel (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

* Hamy (le D^{r}), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

* Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

Hebbelynck (Mgr Adolphe), recteur de l'Université, à Louvain (Belgique).

Henry (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue Houdon, 95, à Sceaux.

* Hériot-Bunoust (l'abbé Louis), à Rome.

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

* Hilgenfeld (Dr. Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

Huart (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

Huber (Édouard), membre de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

Hubert (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

Hyvernat (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

*Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

MM. Jeannier (A.), vice-consul de France à Mogador (Maroc).

* Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

Kéraval (le Dr), médecin en chef des asiles d'aliénés de la Seine, rue de Rivoli, 63, à Paris.

Kokovsoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Koulikovski (D.), professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

Kouri, consul de France.

Lacroix (Désiré), capitaine-major au régiment d'artillerie coloniale de l'Indo-Chine, à Hanoï.

La Jonquière (Lunet de), chef de bataillon au 3e régiment de tirailleurs tonkinois, à la Tenaille, par Saint-Genis de Saintonge (Charente-Inférieure).

Lambert (Mayer), avenue Trudaine, 27, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

MM. La Vallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclerc (René), professeur d'arabe, place du Transmarchement, 6, à Besançon.

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge.

Lecomte (Georges), interprète-chancelier au Consulat de France, à Tien-tsin.

Ledoulx (Alphonse), deuxième drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Leduc (Henri), consul de France à Tien-tsin.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue Montalivet, 3, à Paris.

* Leriche (Louis), vice-consul de France à Rabat (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* Lestrange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

Liétard (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

Loisy (l'abbé), boulevard Vert-Saint-Julien, 31, à Bellevue (Seine-et-Oise).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

MM. MACLER (Frédéric), attaché à la Bibliothèque nationale, rue Réaumur, 39, à Paris.

MADROLLE (C.), explorateur, rue de Sablonville, 52, à Neuilly-sur-Seine.

* MAKHANOFF, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

MARÇAIS (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

MARCHAND (G.), gérant du vice-consulat de France à Mogador (Maroc).

* MARGOLIOUTH (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford.

MARTIN (l'abbé François), professeur à l'Université catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

* MASPERO, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

MAUSS (Marcel), agrégé de philosophie, rue Saint-Jacques, 38, à Paris.

MEHREN (le D^r^), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

MEILLET (Antoine), agrégé de grammaire, directeur adjoint à l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle MENANT (Delphine), rue Stanislas, 6, à Paris.

M. MERCIER (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

MM. Mersier (Albert), avocat à la Cour d'appel, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue d'Aumale, 19, à Paris.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

*Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, à Londres.

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

Mondon-Vidailhet, chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

Moret (Alexandre), maître de conférences à l'École des hautes études, avenue de Wagram, 114, à Paris.

Muir (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

*Nau (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

New-York public library, à New-York.

Nicolas (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran.

Nicolle (Henri), lieutenant au 1er régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

Odend'hal (Prosper), administrateur des affaires civiles de l'Indo-Chine, rue de Valois, 35, à Paris.

MM. * Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

* Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

* Ottavi (Paul), consul de France à Zanzibar.

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).

* Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

* Pelliot (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Pereira (J. M. Marquès), chef de section au Ministère de la marine, à Lisbonne.

* Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, rue de Vaugirard, 133, à Paris.

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.

* Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pognon, consul de France, à Alep.

* Pommier, juge au tribunal civil, au Blanc (Indre).

Popper (William), 260 West, 93d Street, à New-York.

Prætorius (Frantz), Kirchtor, 14, à Halle.

* Prym (le professeur E.), à Bonn.

MM. Rapson (E. J.), attaché au British Museum, à Londres.

Rat (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.

Ravaisse (P.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Exelmans, 126, à Paris.

Rechid Safvet, traducteur à la Direction générale de la régie des tabacs, à Constantinople.

Regnaud (Paul), professeur de sanscrit, à la Faculté des lettres de Lyon, chemin de Saint-Irénée, 22, à Sainte-Foix.

* Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Reinach (Lucien de), avenue Victor-Hugo, 178, à Paris.

Rettel (Stanislas de), drogman-chancelier du consulat de France à Tauris (Perse).

Reuter (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors.

* Revillout (E.), conservateur au Musée du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

* Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.

Robert (A.), administrateur de la commune mixte de Bordj bou Areridj (Algérie).

* Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

* Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

MM. Rouvier (le D[r] Jules), professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sainson (Camille), vice-consul de France à Mong-tze, *via* Hanoï (Tonkin).

Salmon (Georges), attaché à la Bibliothèque nationale, rue de Rocroy, 23, à Paris.

* Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

Schahtachtinsky (Mohammed), rue Classique, 8, à Tiflis.

Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, Frederiksholm Canal, 12, à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François I[er], 18, à Paris.

Serruys (Washington), attaché au Consulat de Belgique, à Beyrouth.

* Simonsen, grand rabbin, à Copenhague.

Si Saïd Boulifa, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

Sonneck (C.), professeur à l'École coloniale, rue d'Assas, 24, à Paris.

Soulié (Georges), élève-interprète au Consulat général de France, à Shanghaï.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro (Jean), professeur à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

Stein (Dr M. Aurel), Indian educational service, à Rawal Pindi (Penjab) [Indes anglaises].

Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Strong (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

Stumme (H.), professeur à l'Université, Südstrasse, 115, à Leipzig.

Taillefer (Amédée), conseiller à la Cour d'appel, rue Cassette, 27, à Paris.

Tamamchef, ancien directeur de la Banque de Tiflis, boulevard Saint-Michel, 117, à Paris.

Thatcher (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

Theillet, vice-consul de France à Marache (Syrie).

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des hautes études, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète de 1re classe près la justice de paix, à Oran (Algérie).

Tournier, lieutenant-colonel, résident supérieur au Laos, boulevard Haussmann, 118, à Paris.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

MM. VAUX (Baron CARRA DE), rue de la Trémoille, 6, à Paris.

VERNES (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, rue Boissonade, 3, à Paris.

VILBERT (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

VINSON (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

VISSIÈRE (Arnold), consul de France, secrétaire interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue des Pages, 10, au Vésinet.

VOGÜÉ (le marquis Melchior DE), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

*WEIL (Raymond), capitaine du génie, rue Saint-Louis-en-l'Isle, 79, à Paris.

WILHELM (Eug.), professeur, à l'Université d'Iéna.

*WYSE (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.

YANNI (G.), à Tripoli de Syrie.

ZAYÂT (Habib), à la Banque impériale ottomane, à Damas.

*ZOGRAPHOS (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

II

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.

Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Société impériale russe d'archéologie, à Saint-Pétersbourg.

Royal Asiatic Society of London.

Royal Asiatic Society of Bengal, Park-Street, 57, à Calcutta.

Deutsche morgenländische Gesellschaft, à Halle.

American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Societa Asiatica Italiana, à Florence.

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

Asiatic Society, à Seoul (Corée).

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of Semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America, 38, Quincy Street, Cambridge (États-Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.

John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).

Société finno-ougrienne, à Helsingfors.

Société de géographie de Paris.

Société de géographie de Genève.

Royal Geographical Society, à Londres.

Société des sciences de Batavia.

Société historique algérienne.

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Vœlkerkunde Ostasiens, à Tokio.

Société de philologie, à Paris.

Provincial Museum, à Lukhnow.

The Japan Society, 20, Hannover Square, à Londres.

Indian Antiquary, à Bombay.

Polybiblion, à Paris.

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.

École française d'Athènes.

Literary Society, Pantheon's Road, à Madras.

Université royale, à Upsal (Suède).

Institut catholique de Toulouse.

École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

Institut égyptien, au Caire.

Seminar für orientalische Sprachen, Zeughaus, à Berlin.

Université catholique, à Beyrouth.

Revue de l'Histoire des religions.

American Journal of Archæology, à Princeton.

Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.

Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.

Bessarione (Mgr Niccolò Marini), piazza San Pantaleo, 3, à Rome.

Le Sphinx (M. le professeur Piehl, directeur), à Upsal.

Ministère de l'instruction publique, à Paris.

École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris.

Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Bibliothèque du Ministère de la guerre.

Bibliothèque du Chapitre métropolitain, à l'église Notre-Dame, à Paris.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris.

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris.

Bibliothèque Mazarine, quai Conti, 23, à Paris.

Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne.

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris.

Bibliothèque du Collège de France.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris.

Bibliothèque nationale.

Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris.

Faculté de droit, place du Panthéon, à Paris.

Parlement de Québec (Canada).

Les bibliothèques d'Aix (en Provence), — de Moulins, — de Rennes, — d'Annecy, — de Laon, — de Périgueux, — de Saint-Malo, — des Bénédictins de Solesmes, — de Toulouse, — de Beauvais, — de Chambéry, — de Nice, — de Reims, — de Rouen, — de l'Île de la Réunion, — de Strasbourg, — de Bourges, — de Tours, — de Metz, — de Nancy, — de Nantes, — de Narbonne, — d'Orléans, — de Pau, — d'Arras, — universitaire de Lyon, — de Marseille, — de Montpellier (Faculté de médecine et Bibliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.

Chaque année........................ 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8° . . . . 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) . . . . 7 fr 50

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) . . . . 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. . . 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches . . . . 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8° . . . . 7 fr. 50

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° . . . . 4 fr. 50

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALÂ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche . . . . . 12 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° . . . . 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° . . . . 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° . . . . 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4° . . . . 24 fr.

RÂDJATARANGINÎ, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, texte sanscrit traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8° . . . . 20 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume . . . . 7 fr. 50

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8° . . . . 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT (*Kitâb et-tenbîh*), de Maçoudi, traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. 1897. Prix . . . . 7 fr. 50

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre. Nouvelle édition (1901) . . . . 6 fr.

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume . . . . 25 fr.

CHANTS POPULAIRES DES AFGHANS, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8° .... 20 fr.

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ARABIE (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

LES MÉMOIRES HISTORIQUES DE SE-MA TS'IEN, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, professeur au Collège de France. Tome Ier, in-8° .... 16 fr.
Tome II, in-8° .... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8° .... 10 fr.
Tome III, deuxième partie. in-8° .... 16 fr.
Tome IV, in-8° .... 20 fr.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

DEUX MANUSCRITS
D'UNE VERSION ARABE INÉDITE
DU RECUEIL
DES SEPT VIZIRS,

PAR

RENÉ BASSET,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER.

I

On sait que les rédactions du recueil célèbre en Orient sous le nom des *Sept Vizirs*, et en Occident sous celui de *Livre des Sept Sages* (pour une branche distincte, sous celui de *Dolopathos*) se divisent en deux classes[1]. La première comprend les versions

[1] Je ne donnerai pas ci-dessous, bien entendu, une bibliographie complète du sujet : je me contenterai d'indiquer les principales éditions et traductions des plus anciennes versions orientales ainsi que les travaux les plus importants dont elles ont été l'objet. Les premiers travaux d'ensemble, bien dépassés aujourd'hui, sont celui de Loiseleur Deslongchamps, dans l'*Essai sur les fables indiennes*, Paris, 1838, in-8°, p. 80-175; les analyses mises par H. A. Keller en tête de son édition du *Roman des Sept Sages*, Tubingen, 1836, in-8°, p. I-CCLXVI, et son introduction au *Dyocletianus Leben*, Quedlinburg, 1841, in-8°, p. 7-64. Le recueil de BENFEY (*Orient und Occident*, Gœttingen, 1862-1864, 3 vol. in-8°) renferme d'importants articles sur ce sujet. Enfin les derniers

orientales : syriaque[1], hébraïque[2], grecque[3], arabes[4], espagnole[5], persanes[6], et turke[7]; la seconde, les ver-

travaux sont ceux de COMPARETTI (2e édit.), *Researches respecting the Book of Sindibad*, Londres, 1882, in-8°; de CLOUSTON, *The book of Sindibad*, Glasgow, 1884, p. V-VI et 3-6; de CASSEL, *Mischle Sindbad*, Berlin, 1888, p. 1-81, 299-612, 358-405.

(1-7) [1] Édition du texte avec traduction allemande : BÆTHGEN, *Sindbad oder die sieben weisen Meister*, Leipzig, 1879, in-8°; traduction anglaise : GOLLANCZ, *The history of Sindban and the seven wise Masters, Folk-lore*, t. VIII, Londres, 1897, in-8°, p. 99-130. C'est celle qui est indiquée plus loin dans les citations. Cf. sur la version syriaque un article de M. Nœldeke, *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. XXXIII, 1879, p. 513-536. — [2] Édition du texte avec une édition allemande et un commentaire par P. CASSEL, *Mischle Sindbad* (voir note 1, p. 43) Trad. française : CARMOLY, *Paraboles de Sendabar*, Paris, 1847, in-16. C'est celle qui est citée plus loin. — [3] La dernière et la meilleure édition du texte grec est celle d'Eberhard, dans les *Fabulæ romanenses græce conscriptæ*, Leipzig, 1872, in-12, p. 1-224. Cf. aussi KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, in-8°, p. 891-895. — [4] Les diverses éditions du texte arabe sans parler des morceaux isolés qu'on trouve dans quelques chrestomathies, sont les suivantes : elles sont toutes comprises dans le recueil des *Mille et une nuits* : Habicht, 12 vol. in-12, Breslau, 1825-1843, t. XII, p. 237-383; Macnaghten, 4 vol. in-8°, Calcutta, 1838-1842; même texte dans l'édition de Bombay, 1297 hég., 4 vol, in-8°, t. II, p. 88-141; de Boulaq, 1251 hég., 2 vol. in-4°, t. II; du Qaire, 1302 hég., 4 vol. in-8°, t. III, p. 39-81. L'édition de Beyrout par Salhani (5 vol. in-8°, 1888-1890, t. III, p. 344-386) est expurgée et présente des variantes tant dans le texte que dans la série des histoires, mais on ne sait si elles ne sont pas dues à l'éditeur. Une traduction anglaise par Burton (*The book of the thousand Nights and a Night*, Londres, 1894, 12 vol. in-8°, t. V, p. 36-121) est faite d'après Boulaq et Breslau; de même la traduction allemande de Henning (Leipzig, 26 vol. in-16, t. X, p. 142-236). Celle de Breslau (15 vol. in-12, t. XV, p. 102-181) est inexacte et incomplète, et c'est à tort que certains folk-loristes l'ont confondue avec le texte arabe publié dans cette ville. Lane n'a donné qu'une

sions françaises, latines, italiennes, catalane, slaves, arménienne, allemandes, etc. Dans la première classe, le type le plus ancien est représenté par le syriaque, le grec, l'espagnol et la version persane incomplète de Nekhchebi. — Les versions arabes, je parle de celles qui ont été publiées, nous offrent, ainsi que celles qui en dérivent, une rédaction postérieure.

Le groupe des versions arabes peut se subdiviser ainsi :

1° Les versions publiées dans les *Mille et une Nuits*, de Calcutta, du Qaire, de Bombay, de Boulaq et de Beyrout;

version abrégée (*Arabian Nights*, Londres, 1889, 3 vol. in-8°, t. III, p. 145-167). Nous connaissons le manuscrit de Scott par sa traduction (*Tales, anecdotes and letters*, Shrewsbury, 1800, in-8°, p. 38-198), reproduite par CLOUSTON, *The book of Sindibad*, p. 127-214. L'appendice contient différents contes qui manquent dans la version de Scott. Sur les différentes éditions des *Mille et une Nuits*, je ne puis que renvoyer à l'excellent travail de M. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, IV° partie, Liège et Leipzig, 1900, in-8°. — [5] *Libro de los Engannos e los asayamientos de las mugeres*, publié par Comparetti à la suite des *Ricerche intorno al libro di Sindibad*, Milan, 1869, in-fol., p. 37-54. — [6] La version persane écourtée qui forme la 8° nuit du *Touti-Nâmeh*, de Nekhchebi a été publié à douze (!) exemplaires avec une traduction allemande par Brockhaus. Naturellement elle est introuvable, mais elle a été traduite en italien par Teza dans l'ouvrage de d'Ancona, *Il libro dei sette Savj di Roma*, Pise, 1864, in-8°, p. LIV-LXIV. L'analyse d'un remaniement en vers, faite par Falconer, a été reproduite par CLOUSTON, *The book of Sindibād*, p. 5-12. — [7] Une version turke a été publiée à Constantinople : يدى عالملر حكايه‌سى, 1289 hég., in-16. Cf. sur les versions turkes, DECOURDEMANCHE, *Note sur une version turke du Livre de Sindabad*, *Journal asiatique*, IX° série, t. XIII, 1899, p. 173-177, et *Notes sur le Livre de Sindabad*, *Revue des Traditions populaires*, t. XIV, p. 321-333.

2° Celle de l'édition de Habicht;

3° Celle qui ne nous est connue que par la traduction de Scott.

Il existe toutefois en manuscrit d'autres recensions plus anciennes[1], et qui n'ont pas été étudiées jusqu'ici. L'une d'elles est contenue dans le recueil des *Cent Nuits* et se rapproche beaucoup du *Libro de los Engannos*, avec laquelle elle compose la partie arabe de la plus ancienne recension qui comprend aussi le syriaque et le grec. Toutefois, je ne m'en occuperai pas ici, mon confrère et ami, M. Gaudefroy-Demombynes préparant en ce moment une traduction des *Cent Nuits*, où il traitera des questions qui s'y rattachent.

Mais la Bibliothèque Nationale de Paris possède deux autres manuscrits où le livre des Sept Vizirs se trouve à l'état isolé et qui forment un sous-groupe intermédiaire entre la rédaction de Habicht et le premier sous-groupe. En ce qui concerne le classement des contes et leur nombre, on y trouve assez d'analogie avec la rédaction traduite par Scott. Malheureusement, cette traduction n'est pas toujours fidèle, et en la reproduisant, Clouston l'a encore modifiée[2].

[1] Je ne connais le manuscrit Rich que par le tableau placé par Clouston en tête du *Book of Sindibād;* il semble, pour le nombre des histoires, appartenir au sous-groupe n° 1.

[2] Scott avait dit : «The only liberty he has taken with the original, is the omission of the frequently occurring particles which in english would be offensively redundant; also a few expressions rather too plainly descriptive of natural situations» (Introduction, p. v). Clouston a encore renchéri sur les scrupules de Scott : «In

Une publication intégrale du manuscrit pourrait seule résoudre la questiom.

II

Le manuscrit 3639 (Supplément arabe 1791) de la Bibliothèque Nationale de Paris, est ainsi décrit dans le Catalogue[1] : « Histoire de Sindbâd ou des Sept Vizirs. Papier. 76 feuillets. Hauteur, 20 centimètres et demi ; largeur, 15 centimètres et demi. 11 lignes par page. Ms. du XVIIe siècle ».

Cette description est exacte, mais incomplète : il eût fallu ajouter que le manuscrit est acéphale : il commence au milieu de l'introduction, au moment où le roi rappelle son fils et où Es Sindbâd découvre dans les astres le danger que court le prince : f° 1, فاخرجه من البيت وصار معه في ركوب الخيل ورمي الرمح ولعب النشاب حتى صار افرس من اهل زمانه فارسل معلمه السندباد اعلم الملك بانه ولده صار يفوق امثاله

reprinting the Seven Vazirs, I have taken the liberty of omitting some others with Scott thougt fit to be retained » (p. 125). En réalité, il y a eu plusieurs contes de supprimés. Mais il est permis de regretter qu'on ait pris, surtout dans un livre non mis dans le commerce (celui de Clouston est *privately printed*), de telles licences qui, en l'absence du texte, peuvent être autant de causes d'erreurs dans le classement des recensions.

[1] De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1883-1895, in-4°, p. 632, col. 1.

La fin paraît écourtée : de plus les dernières lignes ont disparu par suite d'une déchirure.

Le manuscrit 3670 (Supplément 2212) de la Bibliothèque Nationale est ainsi décrit :

« 1° Comment le sultan Noûr al-Dîn entoura d'un fossé rempli de plomb l'*Enclos sacré* (الحجرة الشريفة), où est enterré Mahomet.

« 2° (f° 3) Histoire de Sindbâd ou des Sept Vizirs. Le commencement manque.

« 3° (f° 18.) Commencement de l'histoire de Hâroûn al-Raschîd et de la femme arabe. Papier. 18 feuillets. Hauteur, 21 centimètres et demi; largeur, 16 centimètres. 24 lignes par page. Ms. du XVIIIe siècle[1]. »

Ici encore la description est incomplète : non seulement le commencement de l'histoire des Sept Vizirs manque, mais aussi la plus grande partie; le texte s'achève avec l'histoire de l'*Homme qui a cessé de rire* (récit du Ve vizir).

La rédaction de ces deux textes est généralement semblable : on en jugera par les spécimens que je donnerai plus loin. La langue est très incorrecte, semée de fautes et de locutions vulgaires; elle rappelle les plus mauvais passages de la recension de Habicht. Le récit n'est pas divisé par nuits; il est donc indépendant des *Mille et une Nuits*.

Pour montrer la place que le ms. 3639, le plus

[1] DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes*, p. 627, col. 1.

important, occupe dans le groupe des recensions orientales, je crois utile de présenter dans un tableau, l'ordre de ses contes en regard de celui des éditions du Qaire et de Habicht, de la traduction de Scott et de la version syriaque la plus ancienne qui nous soit parvenue. (Voir p. 50 et 51.)

III

Ms. 3639, fragment de l'introduction, f°s 1-3, — f°s 3-7, *Ahmed l'Orphelin*. Le texte arabe de ce conte n'a jamais été publié : je le reproduis tel que le donne le manuscrit :

بلغنى ايها الملك انه كان ملكا (*sic*) من بعض الملوك مغرما بتربية الاولاد الذى (*sic*) يجدهم فى بعض الطرق فمر يوما من بعض الايام فوجد صغير (*sic*) مرمى (*sic*) على مزبلة فامر اتباعه حملوه الى قصره وسلمه الى المراضع وا الدادات ولما تم للولد ثلاث سنين سلمه لجماعة الكتاب فتعلم الفقه والعلم وصار يفوق امثاله فسلمه (*sic*) خزائنه وامواله وصار لا يعمل شيا الا بمعرفته وكان يوقف (*sic*) على راس الملك قال الراوى[1] فلما كان فى بعض الايام قال له الملك توجه الى مقصورة حياة النفوس واتيتى (*sic*) بالدواة من عندها وكان سماه احمد فذهب الى مقصورة حياة النفوس فوجد مملوك (*sic*) من مماليك الملك يفعل فى الجارية المذكورة (f° 4) فاخذ الدواة

[1] Les mots surlignés sont écrits à l'encre rouge dans le manuscrit.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MANUSCRIT 3639.	SCOTT.
Ier VIZIR.. 1. Ahmed l'orphelin..............	Ier V.. 1. *Idem.*
— 2. Le perroquet.................	— 2. *Idem.*
I REINE... 1. Le foulon....................	I R... 1. *Idem.*
— 2. La trace du lion..............	— 2. *Idem.*
IIe VIZIR.. 1. Les gâteaux..................	//
— 2. L'écuyer et la dame............	IIe V.... *Idem.*
II REINE..... Le prince et la ghoule..........	II R..... *Idem.*
IIIe VIZIR.. 1. La goutte de miel.............	IIIe V. 1. *Idem.*
— 2. Le sucre perdu................	(Non traduit.)
III REINE.... Les sexes changés..............	III R.... *Idem.*
IVe VIZIR.. 1. Le baigneur..................	(Non traduit.)
— 2. La chienne..................	IVe V.. 2. *Idem.*
IV REINE.... L'orfèvre et la chanteuse........	IV R..... *Idem*
Ve VIZIR.. 1. L'homme qui ne rit plus........	Ve V..... *Idem.*
//	//
V REINE.. 1. Le coffre....................	V R..... *Idem.*
— 2. La prétendue langue des oiseaux..	//
VIe VIZIR.. 1. La femme et les galants........	VIe V. 1. *Idem.*
— 2. Les souhaits..................	(Non traduit.)
VI REINE.... L'oiseau voleur...............	VI R.. 1. *Idem.*
//	
VIIe VIZIR. 1. L'amazone..................	— 2. *Idem.*
— 2. La vieille et le fils du marchand..	VIIe V... *Idem.*
— 3. L'*afrite* et sa femme...........	//
PRINCE... 1. Les hôtes empoisonnés.........	Pr.... 1. *Idem.*
— 2. Le vieillard aveugle............	//
//	//
//	//
//	//
CONCLUSION............................	Conclusion.

[1] Les titres en italiques sont ceux des contes qui manquent dans le manuscrit 3639.

HABICHT.	LE CAIRE.	SYRIAQUE.
V.. 1. La trace du lion.	Ier V.. 1. *Idem.*	Ier Ph. 1. *Idem.*
— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*
... 1. *Idem.*	I R... 1. *Idem.*	I R...... *Idem.*
— 2. *Le libertin et la femme*[1].	— 2. *Idem.*	//
V.. 1. *Idem.*	IIe V.. 1. *Idem.*	IIe Ph. 1. *Idem.*
— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*
R..... *Idem.*	II R..... *Idem.*	II R..... *Idem.*
V. 1. *Idem.*	IIIe V.. 1. *Idem.*	IIIe Ph. 1. *Idem.*
— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*
R.... *Idem.*	III R.... *Idem.*	III R.... *Idem.*
V.. 1. *Idem.*	IVe V.. 1. *Idem.*	Lacune.
— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*	IVe Ph... *Idem.*
R.... *Idem.*	IV R.... *Idem.*	IV R.... *Le sanglier.*
V..... *Idem.*	Ve V..... *Idem.*	Ve Ph. 1. *Le lévrier.*
//	//	— 2. La vieille et le fils du marchand.
R..... *Idem.*	V R... 1. *Idem.*	V R.. 1. *L'homme, le lion et le singe.*
//	— 2. *Idem.*	//
//	VIe V. 1. *Idem.*	VIe Ph. 1. *Les deux pigeons.*
V.... *Idem.*	— 2. *Idem.*	— 2. *L'éléphant de pâte.*
R.. 1. *Idem.*	VI R.. 1. *Idem.*	//
	— 2. *Les deux pigeons.*	//
— 2. *Idem.*	— 3. *Idem.*	//
[e V... *Idem.*	VIIe V. 1. *Idem.*	VIIe Ph... *Idem.*
//	— 2. *Idem.*	Lacune jusqu'à la fin.
.... 1. *Idem.*	Pr.... 1. *Idem.*	//
— 2. *Idem.*	— 2. *Idem.*	//
— 3. *L'enfant de trois ans.*	— 3. *Idem.*	//
— 4. *L'enfant de cinq ans.*	— 4. *Idem.*	//
...... *Le renard.*	//	//
nclusion.	Conclusion.	//

ورجع الى الملك فلما راه الملك قال له يا احمد ما لى ارى وجهك مصفرا قال يا سيدى من كثرة الذهب والاقبال و لم يعلم الملك بشى مما راه فخافت الجارية حياة النفوس ليلا احمد يعلم الملك بما راه فمزقت ابوبها (اثيابها؟) وحلت شعرها ولطمت خدها واستغاثت فدخل اليها الملك وقال ما بالك قالت من يكون من اصله ولد زنا لم يات منه خيرا (*sic*) فقال له ولماذا قالت ان احمد اليتيم دخل علىّ فى مقصورة ورودنى عن نفسى فامتنعت منه ففعل بى ما نزاه قال فغضب الملك غضبا شديدا وقال لها فى هذه الساعة اتيكى (*sic*) براسه فى صينية مغطية وخرج الملك وهو ممتلى غيظا وادعا بمملوك من مماليكه وقال له خذ معك سيف (*sic*) قاطع (*sic*) وامضى (*sic*) واقف (*sic*) فى الدار الفلانية فاذا اتاك احدا (*sic*) من اتباعى وقال افعل لحاجة الذى (*sic*) امرك الملك بقضاها اقطع راسه واجعلها فى صينية وغطيها المـا (*sic*) ابعث اليك احدا ياخذها فاخذ المملوك سيف (*sic*) وتوجه حيث ما امره الملك واذا باحمد اليتيم جاء و وقف على راس الملك على عادته فقال له الملك يا احمد توجه الى الدار الفلانية وقل للمملوك الفلانى اقضى (*sic*) لحاجة الذى (*sic*) امرك الملك بقضاها فتوجه احمد (f° 5) وهو ما يعرف ايش خبى له فى الغيب قال الراوى فبينما هو فى الطريق واذا بالمملوك الذى

واقع حياة النفوس فى مفترج وحواه لعب واكل وبها فلما راى
احمد قام اليه وقال له يا احمد اقعد عندنا تفرج وانبسط
لك ساعة خوفا منه واراد لياخذ بخاطره فقال له احمد يا اخى
ان الملك انفدنى الى الدار الفلانية فى قضا حاجة فقال له
المملوك اجلس انت وانا اتوجه اقضى هذه الحاجة وتكون
انت انبسطت على ما اتى فقال له احمد حيث ما كان ذلك
ولا بد توجه الى المملوك الفلانى وقل له اقضى (*sic*) الحاجة
الذى (*sic*) امرك الملك بقضاها وجلس احمد وتوجه المملوك
الى الدار الموصوفة فوجد المملوك واقف (*sic*) شاهر (*sic*)
سيف (*sic*) فقال له اقضى (*sic*) الحاجة الذى (*sic*) امرك الملك
بقضاها فضربه (و) قطع راسه وغطاها فى الصينية وتوجه احمد
خلفه فناوله المملوك صينية مغطية فاتا بها الى الملك فلما راه
الملك تعجب غاية العجب وقال يا احمد احنا انفدناك الى امر
قضاه غيرك قال ما قضاه الانا (*sic*) قال له الملك اتعلم ما فى
هذه الصينية قال لا فكشف الملك عنها واذا فيها راس
المملوك الذى واقع حياة النفوس فقال الملك يا احمد بحقى
عليك ما تعلم لهذا (f° 6) المملوك من ذنب استوجب به هذا
قال نعم انفدتنى الى حياة النفوس لاجيب (*sic*) الدواة من
عندها وجدت هذا المملوك على صدرها فلما انفدتنى الى
(ال)دار الفلانية وجدت هذا المملوك فى مفترج فاراد ياخذ

بخاطرى وقام الىّ وقال لى يا احمد اجلس حدانا شوية انبسط
فقلت له ان الملك منفدنى الى الدار الفلانية فى حاجه فقال
لى اجلس وانا اقضى هذه الحاجة عنك وانت تكون انبسطت
على ما اجى فقلت له ان كان ولا بد توجه الى الدار الفلانية
وقل للمملوك الفلانى اقضى (*sic*) الحاجة الذى (*sic*) امرك الملك
بقضاها وراح فتوجهت خلفه فناولنى المملوك هذه
الصينية فاتيت بها ولم اعلم ما فيها وحقك يا ملك فقال
الملك ما اعلم من الله من عالم واخذ يحكى الى احمد على
قضية الجارية حياة النفوس من الاول الى الاخر ثم قال الملك
يا احمد انى وهبتك حياة النفوس ان شيت تقتلها وان شيت
تعذبها فقال احمد ايها الملك انا لا ابدل نعمة الله بكفرا (*sic*)
انا لا اقتلها ولا اعذبها وامن لمكرها مرة اخرى فاخذها
الملك وغرقها وعلم ان احمد برى مما تهم (*sic*) فيه

Scott, p. 53-61; Clouston, p. 137-141; Loiseleur Deslongchamps, *Mille et un jours*, p. 287-288. Ce conte, qui n'existe que dans un sous-groupe de la recension arabe, ne devait pas faire partie de la rédaction primitive des *Sept Vizirs*. Après les travaux de Clouston (*The book of Sindibād*, p. 291-298), de Hertz[1] et de Gildemeister[2], M. Cosquin a étudié

[1] *Deutsche Sagen im Elsass*, Stuttgart, 1872, in-8°, p. 278-293.

[2] *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1883, p. 891-895, cité par M. Cosquin.

l'histoire de cette légende dont plusieurs versions mettent en scène une reine de Portugal, sainte Élisabeth[1]. Aux sources occidentales qu'il cite, on peut ajouter Reyre, *Anecdotes chrétiennes* (*ap.* Loiseleur Deslongchamps, *op. laud.*) et F. da Fonseca Benevides[2] qui rapporte, mais comme douteuse, l'aventure du page. Comme sources orientales je citerai le récit qu'on trouve dans Moḥammed ibn Ṭalḥah[3] et El Ibchihi[4], tous deux d'après ʿAbd Allah ibn ʿAbd el Kerim, et dans Abou'l Maḥasin ibn Tagri-berdi[5], d'après Abou ʿAbd Allah Moḥammed El Ḥomaïdi. Cet Aḥmed, dont il est question, ne serait autre qu'Aḥmed ibn Ṭouloun, qui fonda plus tard la dynastie des Ṭoulounides. Une autre branche de cette famille de contes est bien connue par le fableau occidental : *Le roi qui voulut faire brûler le fils de son sénéchal*, étudié par G. Pâris[6] et par M. Cosquin (*op. laud.*, p. 13-14). Il faut y ajouter les versions arabes qu'on trouve dans le *Mostaṭref* (t. I, p. 252 ; trad. Rat, t. I, p. 653)[7]

[1] *La légende du page de sainte Elisabeth*, Paris, 1903, 2 fasc. in-8°.

[2] *Rainhas de Portugal*, Lisbonne, 1878, 2 vol. in-8°, t. I, p. 178. Déjà Joze Barbosa n'en avait pas fait mention dans son *Catalogo das Rainhas de Portugal*, Lisbonne, 1727, in-4°, p. 263-269.

[3] *El 'Iqd elferid*, Le Qaire, 1283 hég., in-8°, p. 91.

[4] *El Mostat'ref*, Boulaq, 1292 hég., 2 vol. in-4°, t. I, p. 242; trad. Rat, t. I, Paris, 1899, in-8°, p. 628.

[5] *En Nodjoum ezh Zhâhirah*; Leyde, 1852-1857, 2 vol. in 8°, t. II, p. 2.

[6] *Romania*, t. V.

[7] Le texte du *Mostat'ref* a été reproduit par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, Alger, 1879, in-8°, p. 105; et Cheïkho,

et chez Ech Chirouâni [1]. Il est à remarquer que dans plusieurs textes arabes, le khalife mis en scène est El Mo'taṣim billah et que ce serait vers l'époque où régnait ce prince que se serait passée l'aventure dont Aḥmed ibn Ṭouloun aurait été le héros dans sa jeunesse. Le trait final existe encore, mais altéré, dans un conte populaire de Tlemcen : *La porte de Kechchout* [2].

Ier Vizir, 2e histoire : *Le Perroquet*, ms. 3639, f° 7.

Le prix de l'oiseau est indiqué (10 dinars). A la fin, le mari, averti par les voisins, reconnaît la vérité des paroles du perroquet; il répudie sa femme et jure de ne plus se remarier. Habicht, XII, 255; Le Qaire, III, p. 51; Beyrout, III, p. 347; Scott, p. 62; Clouston, p. 141; *Sindbân* (trad. Gollancz) p. 105; *Syntipas* (éd. Eberhard) p. 15; *Libro de los Engannos*, p. 41; *Sendabar* (trad. Carmoly) p. 72.

Il en existe une autre recension arabe mais altérée, sans doute par la tradition orale, dans Habicht, t. I, p. 90, intercalée dans le conte : *Le Pêcheur et le Génie*. Ce texte se trouve aussi dans l'ouvrage d'El

Medjânî'l Adab, t. II, Beyrout, 1884, in-12, p. 223; et traduit en français par Raux, *Recueil de morceaux choisis arabes*, Constantine, 1897, in-8°, p. 190.

[1] *Nefḥat el Yemen*, Boulaq, 1305 hég., petit in-8°. p. 27. Ce texte a été reproduit par Arnold, *Chrestomathia arabica*, Halle, 1853, 2 vol. in-8°, t. I, p. 48.

[2] W. Marçais, *Étude sur le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, Paris, 1903, in-8° p. 260-263.

Qalyoubi[1], p. 105, et dans le roman turk des *Quarante vizirs*[2].

Cf. Clouston, appendice, p. 222.

I. La Reine, 1re histoire : *Le foulon*, ms. 3639, f° 8. Le texte est semblable à ceux de Habicht, t. XII, p. 258; Le Qaire, t. III, p. 52[3]; Beyrout, t. III, p. 348; Scott, p. 67; Clouston. p. 144; *Sindbân*, p. 106; *Syntipas*, p. 18; *Libro de los Engannos*, p. 41; *Sendabar*, p. 76.

II. La Reine, 2e histoire : *La trace du lion*, ms. 3639, f° 9.

Le texte se rapproche de celui de Habicht, quoiqu'il soit plus abrégé (1re histoire du 1er vizir) t. XII, p. 251; Le Qaire, t. III, p. 211; Beyrout, t. III, p. 346; Scott, p. 69 (2e récit de la reine) Clouston, p. 144; *Sindbân* (1er récit du 1er vizir), p. 104; *Syntipas*, p. 11; *Libro de los Engannos*, p. 40; *Sendabar*, p. 67.

Ce récit est développé dans l'introduction d'une version arabe du livre de l'*Ecclésiastique* de Jésus, fils de Sirach[4] et dans le recueil turk de Sohaïli[5].

[1] *Naouâdir*, Le Qaire, 1302 hég., in-8°.

[2] Cf. Gibb, *The history of the forty vizirs*, Londres, 1886, in-8°, p. 33, et le tableau des diverses versions, p. 418.

[3] Ce texte a été reproduit par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 117, et traduit par Raux, *Recueil de morceaux*, p. 98.

[4] Cf. I. Lévi, *Afiqia, femme de Jésus, fils de Sira*; *Revue des Études juives*, octobre-décembre 1901, p. 231. Cf. aussi une version altérée dans Cotte, *Le Maroc contemporain*, Paris, 1859, in-12, p. 45.

[5] *'Adjaib el Meâser*, Constantinople, 1256 hég., in-4°, p. 81.

Une autre version arabe est donnée par Habicht, t. VIII, p. 273-278 et fait partie du recueil de *Djil'ad et Chimâs*. C'est la recension qui existe dans le *Mostat'ref* d'El Ibchihi[1].

Enfin, on en trouve une dernière version arabe isolée dans l'édition des *Mille et une nuits* du Qaire, t. II, p. 211[2]; elle est semblable à celle qu'on rencontre chez Ed Demiri[3]; c'est un mélange de la seconde et de la troisième version.

Ces indications sont à ajouter à celles qu'a rassemblées M. St. Prato dans son étude sur ce conte[4]; cf. aussi celles de Landau[5] et Marc Monnier[6] et un article de M. Noeldeke[7].

IIe Vizir, 1re histoire : *Les Gâteaux*, ms. 3639, fb 11. A part quelques variantes, le texte suit celui de Habicht. Il fait suivre la mention de la vieille de cette exclamation : عليها الف لعنة تجوز مناخيرها قدر الكوز سبع ضربات بشومة فوق البوز. Habicht, XII,

Il a été traduit inexactement par Cardonne: *Mélanges de littérature orientale*, La Haye, 1771, petit in-8°, p. 5.

1 T. I, p. 56-57; trad. Rat, t. I, p. 141.

2 Elle a été reproduite par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 185 et traduite par Raux, *Recueil de morceaux choisis*, p. 84. Il en existe aussi une version en zouaoua : Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8°, p. 155.

3 *H'aïat el k'aiouân*, Boulaq, 1292 hég., 2 vol. in-4°, t. I, p. 7.

4 *L'Orma del Leone*, Paris, 1883, in-8°.

5 *Die Quellen des Dekameron*, Stuttgart, 1884, in-8°, p. 42-45.

6 *Les Contes populaires en Italie*, Paris, 1880, in-12, p. 100-102.

7 *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXIII, p. 523. Cf. aussi une version souahilie *ap.* Büttner, *Suaheli-Schriftstücke*, Berlin, 1892, in-8°.

p. 363; Le Qaire, t. III, p. 53; Beyrout, t. III, p. 349; *Sindbân*, p. 106; *Syntipas*, p. 19; *Libro de los Engannos*, p. 41; *Sendabar* (IVe sage, 1re hist.), p. 103.

IIe VIZIR, 2e histoire : *L'écuyer et la dame*, ms. 3639, f° 12. Le texte est généralement pareil à celui de Habicht, mais plus abrégé. L'amant, qui est un Turk, a le titre de سلاحدار; la femme est une des بنات العرب et le conte se termine ainsi en parlant du mari : ولم يدرى (*sic*) للملبوس ما تم عليه.

Habicht, t. XII, p. 365; Le Qaire, t. III, p. 53; *Sindbân*, p. 107; *Syntipas*, p. 22; *Libro de los Engannos*, p. 42; version persane de Nakhchebi (histoire du 1er vizir), D'Ancona, p. LVI; Beyrout, t. III, p. 357 (histoire du IVe vizir); *Sendabar* (Ve conseiller, 2e histoire), p. 115. Une version arabe se trouve dans les *Naouâdir* de Nasr eddin Djoh'a[1] et dans la *Nozhat el Abṣâr*[2].

Cf. sur ce conte, surtout pour les versions occidentales, G. Pâris, *La loi de l'épervier*[3], dont les arguments n'ont pu être détruits par l'expérience singulière et l'argumentation de M. Bédier[4], et la bibliographie que j'en ai donnée dans mes *Contes et légendes arabes*[5].

[1] Le Qaire, s. d., in-12, p. 7.
[2] Le Qaire, s. d., petit in-8°, p. 132-134.
[3] Paris, 1878, in-8°.
[4] *Les Fabliaux*, Paris, 1895, in-8°, p. 228-236.
[5] *Revue des traditions populaires*, t. XVII, 1902, p. 480.

III. La Reine : *Le prince et la ghoule*, ms. 3629, p. 14. Le texte présente un intermédiaire entre ceux du Qaire et de Habicht, en se rapprochant davantage de celui-ci. C'est le vizir qui excite le prince à la poursuite du gibier; la femme se donne le nom de التهيمة بنت البطاع ملك الصهبا (Habicht : En Nemimah, fille d'En Niṭâḥ). Quand elle a disparu, un génie s'élance en l'air et vient prendre sa place en croupe du prince.

C'est au milieu de cette histoire que commence le texte du ms. 3670, f° 3 : وما الذى اتى بكى (*sic*) فقالت له انا التميمة ابنة البطاع ملك الارض الشهبا خرجت ليلة من بعض الليالى لبعض شانى فاخطفنى عفريت وطار بى بين السما والارض. Le texte se rapproche beaucoup de celui de Habicht; il ajoute cependant ce détail que le fils du roi connaissait le nom auguste (الاسم الاعظم).

Habicht, t. XII, p. 268; Le Qaire, t. III, p. 54; Beyrout, t. III, p. 351; Scott, p. 90; Clouston, p. 150; *Sindbân*, p. 109; *Syntipas*, p. 24; *Libro de los Engannos*, p. 42; *Sendabar*, p. 87.

Il en existe une autre version arabe qui a été intercalée dans le conte : *Le Pêcheur et le Génie*, dans quelques recensions des *Mille et une nuits*, Beyrout, t. I, p. 29; Le Qaire, t. III, p. 15[1]. Cf. sur ce conte, Clouston, *The book of Sindibād*, p. 235-236.

[1] Cette version a été reproduite par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 176, et traduite par Raux, *Recueil de morceaux*, p. 27. Il en existe une version en zouaoua : Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 176.

IVe Vizir, 1re histoire : *La goutte de miel*, ms. 3639, f° 17; ms. 3670, f° 3. Les deux textes sont semblables à celui de Habicht.

Habicht, t. XII, p. 273; Le Qaire, t. III, p. 55[1]; Beyrout, t. III, p. 352; Scott, p. 88; Clouston, p. 154; *Sindbân*, p. 110; *Libro de los Engannos*, p. 43; *Syntipas* (version altérée et allongée), p. 28.

IVe Vizir, 2e histoire : *Le sucre perdu*, ms. 3639, f° 17; ms. 3470, f° 4. Je donnerai ici les deux textes avec les variantes de l'édition du Qaire, t. III, p. 55, et de celle de Habicht, t. XII, p. 275, pour marquer le rapport de ces versions, ms. 3670 :

وبلغنى ايها الملك ايضا من كيد[a] النسا[b] ان امراة دفع لها زوجها درهم (*sic*) [c] لتشترى به[d] ارز (*sic*) فاخدت[e] الدرهم[f] واتت الى دكان البياع[g] ودفعت له الدرهم[h] وقالت اعطينى (*sic*) ارزا فدفع لها رز (*sic*)[i] واخذ[j] يلاعبها[k] ويقول لها لا يطيب الارز[l] الا بالسكر فان اردتيه (*sic*) ادخلى الدكان ساعة[m] فدخلت المراة معه[n] وقال الزيات لعبده ازن (*sic*)[o] لها بدرهم سكر (*sic*) ناخذ العبد منديل المراة[p] ورفع[q] منه الارز وجعل بدله[r] ترابا وجعل يدل السكر حجرا[s] وربط[t] المنديل وتركه[v] فخرجت[x] المراة من عند البياع[y] بعد ما قضا حاجته[z]

[1] Cette version a été publiée par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 130 et traduite par Raux, *Recueil de morceaux*, p. 98. Elle a passé en zouaoua, Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 125.

فاخذت المنديل[aa] وانصرفت[ab] وهى تحسب ان الذى بعها (*sic*) سكر وارز[ac] واتت[ad] منزلها[ae] ووضعت المنديل بين يدى[af] زوجها وذهبت لتاتى بالقدر ففتح زوجها المنديل[ag] وراى بعينه فاذا فيه[ah] ترابا (*sic*) وحجارة[ai] فلما نظرت ذلك[aj] علمت ان صاحب الارز[ak] نصب[al] عليها[am] فقالت لزوجها والله[an] يا رجل من شغل فكرى[ao] ذهبت لناتى بالكربال[ap] (*sic*) اتيت[aq] بالقدرة وان[ar] الدراهم[as] سقطوا[at] من يدى[au] فى السوق فاستحيت من الناس انى انقيهم[av] فضيت[ax] بالترب والحجارة[ay] وربطه فى هذا المنديل[az] حتى اغربل التراب[ba] واطلع الدراهم منه[bb] فقام زوجها من ساعته واتى بالغربال[bc] وجعل[bd] يغربل[be] الى ان امتلا وجهه و لحيته تراب[bf] وهو مسكين[bg] لا يدرى ما تم عليه[bh]

Variantes :

[a] Q. من جملة كيد. — [b] H. Toute cette phrase depuis بلغنى est remplacée par حكى. — [c] H. ان رجلا دفع لزوجته دراها (*sic*). — [d] به manque dans H. — [e] Q. فاخذت منه. — [f] H. الدراهم. — [g] H. بياع الارز Q. وذهبت به الى بياع الارز. — [h] Q. الدراهم. Cette phrase manque dans Q. — [i] H. بهذه الدراهم. Cette phrase manque dans Q.; Q. فاعطاها الارز; H. ajoute وكانت ذات حسن وجمال. — [j] H. فاخذ; Q. وجعل. — [k] Q. ajoute ويغامزها. — [l] Q. ان الرز لايطيب; H. الارز ماهو مليح. — [m] H. فقالت له اعطنى السكر فقال لها عندى السكر فادخلى عندى وخذى السكر; Q. وان اردته فادخلى عندى ساعة. — [n] Q. عنده فى الدكان; H. فدخلت الى دكانه وقضى غرضه منها. — [o] Q. زن لعبده; فقال بياع الارز

H. وحز له. — [p] Q. المنديل من المراة; H. فعند ذلك اخذ العبد منديلا. — [q] Q. وفرغ. Cette phrase manque dans H. — [r] Q. فى موضعه; H. وملاه. — [s] H. وحجارة. — [t] Q. وعقد. Cette phrase manque dans H. — [v] Q. ajoute عندها. Cette phrase manque dans H. — [x] H. et Q. فلما. — [y] Q. من عنده; H. من عند الرجل. — [z] Cette phrase manque dans Q. ainsi que dans H. qui ajoute ناولها اخذت منديلها. — [aa] Q. المنديل واراد بذلك رجوعها اليه ثانية. — [ab] Q. ajoute الى منزلها. — [ac] H. تظن فيه السكر والارز; Q. الذى فى منديلها ارز وسكر. — [ad] H. فلما اتت. — [ae] Q. فلما وصلت الى منزلها. — [af] H. قدام. — [ag] Toute cette phrase, depuis وذهبت, manque dans Q.; H. ففتحه زوجها. — [ah] Q. وجد فيه. — [ai] Q. وحجرا; Q. ajoute cette phrase : فلما احضرت القدر قال لها زوجها هل نحن قلنا لك عندنا عمارة حتى جئت لنا بتراب وحجر; H. ajoute celle-ci : فلما عادت قال لها زوجها [هل] نحن قلنا لكى (sic) ان عندنا عمارة حتى انك جيت لنا بالتراب و الحجارة. — [aj] Q. et H. الى ذلك. — [ak] H. البياع; Q. عبد البياع. — [al] H. قد نصب. — [am] Q. ajoute cette phrase : وكانت قد اتت بالقدر. — [an] والله manque dans Q. et H. — [ao] H. قلبى; Q. البال الذى اصابنى. — [ap] Q. ذهبت الى الغربال لاجى بالغربال. — [aq] Q. فجئت بالقدر; H. واتيت بالقدر. — [ar] H. فقال لها زوجها واى شى اشغل بالك قالت لها يا رجل لان; Q. — [as] Q. الدرهم الذىكان معى. — [at] Q. سقط; H. سقطت. — [au] Q. الى; H. ان ادور عليه وما هان علىّ ان الدرهم يروح منى. — [av] Q. منى. — [ax] H. ادور عليها. — [ax] H. فاتيت بالتراب; Q. فجمعت. — [ay] Manque dans Q. qui ajoute من ذلك الموضع الذى وقع فيه الدرهم. — [az] Cette phrase manque dans H. et Q. — [ba] Q. واردت ان اغربله; H. لتغربل عليها. — [bb] Cette phrase manque dans H. et Q. Ce dernier la remplace par وكنت رايحة اجى بالغربال فجئت بالقدر. — [bc] H. فقام الرجل ثم ذهبت واحضرت الغربال واعطته لزوجها وقالت له; Q. واحضر الغربال غربله فان عينك اصح من عينى. — [bd] H. وقعد; Q. فقعد الرجل. — [be] Q. فى التراب; H. ذلك التراب. — [bf] Q. وذقنه من الغبار; H. وذقنه

ترابا. — [bg] H. المسكين. — [bh] Q. وهو لا يدرك مكرها وماوقع منها; H. لا يعلم ماهى عليه.

Ms. 3639, f° 17 : بلغنى ايضا دفع رجل لزوجته دراهم تشترى به ارزا وكانت بديعة الحسن والجمال فلما اتت الى بياع الارز قالت له اعطينى (*sic*) ارزا فاخذ يلقش (*sic*) عليها وقال الارز ما هو مليح الا بالسكر فقالت اعطينى (*sic*) ارز وسكر (*sic*) فقال لها اعبرى تحدثى (*sic*) عندنا ساعة وخذى الارز والسكر فعبرت عنده وقضى منها وطر (*sic*) وغمز (f° 18) عبده عقد لها فى منديلها تراب (*sic*) وحجارة فاخذه ووضعته قدام زوجها وذهبت وجابت القدر لتطبخ ففتح زوجها المنديل فوجد فيه تراب (*sic*) وحجارة فقال لها يا مرة (*sic*) احنا قلنا لكى (*sic*) ان عندنا عمارة حتى انكى (*sic*) جبتى (*sic*) لنا تراب (*sic*) وحجارة فعلمت ان بياع الارز عمل عليها فقالت يا راجل (*sic*) من دهو فكرى توجهت اجيب الغربال اتيت بالقدرة لان الدراهم سقطوا من يدى فى السوق فاستحييت انقيهم قدام الناس فلميتهم وقلت اغربل عليهم فى الدار اشتر (*sic*) فقال لها المعرص والله ما قصرتى (*sic*) الحيا من الايمان واخذ الغربال وما زال يغربل الى ان تلوتت لحية وهدومه والتيس ما يدرى ما تم عليه . . .

Sindbân, p. 110; *Syntipas*, p. 31; Beyrout (Hist. du VII[e] vizir), p. 378; Nekhchebi (Hist. du VI[e] vizir),

p. LXIII; cette dernière, malgré quelques variantes, se rapproche du ms. 3670 et du texte grec. On trouve aussi ce conte dans le *Touti Nâmeh* de Qadiri[1]. Il a passé dans le *Directorium humanæ vitæ* de Jean de Capoue[2]; cette recension est voisine de la version grecque. C'est une de celles que Scott a supprimées « being to indelicate for translation » (p. 89, note 1). Clouston (p. 155) s'est contenté de lui faire subir quelques modifications. Elle manque, mais non pour le même motif, dans le *Libro de los Engannos*.

Cf. BENFEY, *Pantschatantra*[3], t. I, p. 181-182.

III. REINE. *Les têtes changées*. Ms. 3639, f° 18-23. Le texte se rapproche surtout de celui de Habicht : ainsi, après sa métamorphose, le prince n'écrit pas de lettre (comme dans l'édition du Qaire). Le nom de l'afrite est حلاز, Habicht زاجر. Le ms. 3670, f° 4, quoiqu'ayant des ressemblances avec Habicht (le vizir conseille au prince de boire à la source; l'afrite se nomme زاجر), est en général plus proche de la version du Qaire : le prince écrit à son père pour lui apprendre sa métamorphose.

Habicht, t. XII, p. 277; Le Qaire, t. III, p. 54; Beyrout, t. III, p. 353; Scott, p. 90; Clouston, p. 156. *Sindbân*, p. 112; *Syntipas*, p. 33; *Libro*

[1] Calcutta, 1792, in-8°, p. 124. Cf. aussi IKEN, *Touti-Nâmeh* Stuttgardt, 1822, in-8°, p. 106.
[2] Pise, 1884, in-8°, p. 89.
[3] Leipzig, 1859, 2 vol. in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

de los Engannos, p. 43. Dans la version hébraïque (*Sendabar*, p. 91) ce conte est maladroitement rattaché à celui du *Prince et la ghoule*.

Cf. Cassel, *Mischle Sindbad*, p. 119 et suiv.; Clouston, p. 300 et suiv.

IVe Vizir. 1re histoire, *Le baigneur*. Ms. 3639, f° 23. La version est intermédiaire entre celles de Habicht et du Qaire : elle est plus développée. Le baigneur reçoit un dinâr; la femme refuse d'abord la proposition, puis le précède au bain où elle est séduite par la beauté du jeune homme qui est le fils d'un marchand. Il n'est pas question de l'enfant.

Ms. 3670, f° 7. Il s'accorde généralement avec le ms. 3639; toutefois le jeune homme est le fils du vizir. La femme ne fait au début aucune difficulté.

Le texte arabe se retrouve dans le كتاب الايضاح في علم النكاح attribué à Es Soyouṭi [1].

Habicht, t. XII, p. 289; Boulaq, t. III, p. 58. Le conte est supprimé dans Beyrout, dans les traductions de Scott, Clouston et Habicht. Le manuscrit syriaque présente une lacune. *Syntipas*, p. 36; *Libro de los Engannos*, p. 44. *Sendabar*, p. 111 (Ve sage, 1re hist.).

IVe Vizir; 2e histoire, *La chienne*. Ms. 3629, f° 25; ms. 3760, f° 8.

Le ms. 3639 suit d'assez près le texte de Habicht qui est plus exact que celui du Qaire, mais qui

[1] Le Qaire, s. d., p. 10.

offre quelques variantes. Dans ce dernier, le séducteur offre un dinâr à l'entremetteuse. Dans 3639 et 3670, cent dinârs; dans Habicht, beaucoup de dirhems. La vieille femme met le poivre destiné à faire pleurer la chienne dans de la viande (3639), dans de la pâte (Habicht), dans un pain garni de graisse (Le Qaire et 3670). Dans le ms. 3639 comme dans le texte du Qaire, la vieille feint de faire des difficultés pour raconter l'histoire de l'animal, tandis que dans Habicht elle offre d'elle-même de la faire connaître. Dans le ms. 3670 qui est plus détaillé que le ms. 3639, surtout à la fin, l'amoureux est Indien, رجل من الهنود : de là vient sans doute l'expression de Scott (p. 102) « a *jewish* sorcerer »; il aura lu رجل من اليهود.

Habicht, t. XII, p. 293; Le Qaire, t. III, p. 58; Scott, p. 100; Clouston, p. 162; *Sindbân*, p. 113 (incomplet du commencement); *Syntipas*, p. 39; *Libro de los Engannos*, p. 44; *Sendabar* (11e vizir, 1re hist.), p. 81. Ce conte manque dans l'édition de Beyrout.

IV. Reine. *L'orfèvre et la chanteuse.* Ms. 3639, f° 28. Le texte est voisin de celui de Habicht : il porte correctement اصفهان الهند et plus loin اصبهان. L'orfèvre habite en Perse; il marque la chanteuse à l'épaule. Quand il va la dénoncer au roi, il ne dit pas d'où il vient. En ce qui concerne les prétendues sorcières, le texte est altéré : واحدة راكبة ملقية (sic) والاخرة راكبة تنور (sic) والاخرة راكبة سواد.

Le ms. 3670 se rapproche beaucoup du précédent : la chanteuse se trouve à صهار بالهند (altération de اصبهان الهند) et elle est marquée à la fesse par l'orfèvre. Celui-ci se donne comme venant du pays de Yadjrân (يجران, autres versions نجران). Quant aux sorcières, il donne les détails suivants : واحدة راكبة مكناسة والاخرى راكبة دن (sic) حلاج (sic) والاخرى راكبة تحراك التنور (sic) والاخرى راكبة كلبة سودا.

Je ne sais si c'est dans son manuscrit que Scott a trouvé ces variantes ou si elles sont de son fait : « One mounted upon an hyœna; an other upon a ram; a third upon a black bitch and the fourth upon a leopard » (p. 112). Habicht, t. XII, p. 300; Le Qaire, t. III, p. 60; Beyrout, t. III, p. 378; Scott, p. 108; Clouston, p. 166. Il est à remarquer que ce conte n'existe que dans les versions arabes, quoiqu'il manque dans le *Libro de los Engannos.* Habicht l'a supprimé dans sa traduction (t. XV, p. 129); il renvoie au conte de *Mahmoud* qu'il a intercalé dans le tome Ier, d'après E. Gauttier[1].

Ve Vizir, 1re histoire, *L'homme qui ne rit plus.* Ms. 3639, f° 31. Il renferme des variantes assez nombreuses avec les textes du Qaire et de Habicht qui n'ont entre eux que des différences secondaires. Le commencement est plus court. Le jeune homme travaille pour vivre à servir des maçons. Les vieil-

[1] *Les Mille et une Nuits*, Paris, 1822-1823, 7 vol. in-8°, t. I, p. 189.

lards sont au nombre de dix, chiffre plus naturel que onze (احنا عشرة شيوخ). Un vieillard meurt au bout de deux ans. On ne dit pas combien de temps le jeune homme est resté avec eux. Le souterrain a trois heures de marche; l'oiseau qui enlève le héros n'est pas autrement désigné. Les rames du bateau sont من العود القاقلى.

Le texte du ms. 3670, f° 12, présente quelques variantes : les vieillards sont aussi au nombre de dix; le premier meurt au bout de trois ans; le jeune homme reste douze ans à leur service; la porte mystérieuse est un arceau dans un coin obscur; le héros résiste un an à la tentation de l'ouvrir; c'est un aigle qui l'emporte. Les rames du bateau sont من العود من السقيف الابيض والهرمزى الماوردى والقاقلى; les voiles مدارس الكحل. La reine des Amazones se nomme سيدة النسا. Le texte se termine avec cette histoire : f° 18, وامتنع من الضحك حتى مات اسفا وندامة وليس العجل محمودة ايها الملك وقد نصحتك بما عندى.

Habicht, t. XII, p. 307; Le Qaire, t. III, p. 62[1]. Beyrout, t. III, p. 361; Scott, p. 116; Clouston, p. 176.

Comme le précédent, ce conte ne se trouve que dans les versions arabes, moins le *Libro de los Engannos*. Cf. sur ce sujet Clouston, p. 308; Hartland, *The forbidden Chamber*[2].

[1] Ce texte a été reproduit par Bresnier, *Anthologie arabe*, Alger, 1852, in-16, p. 112.

[2] *The Folk-lore Journal*, t. III, 1885, p. 193-242.

V. Reine, 1re histoire, *Le coffre*. Ms. 3639, f° 38. Le texte est plus abrégé que celui de Habicht duquel il se rapproche, surtout au commencement. Les formes vulgaires et fautives y abondent (f° 38, وراح الى الوزير بتاع ابوه). Le prince reste un mois chez la dame; quand le marchand revient à l'improviste, il trouve le coffre et la clef à côté; le prince ivre y est endormi. Le mari se mord les doigts, ferme le coffre et va trouver le vizir. C'est par hasard qu'en rentrant chez lui, il a découvert le secret. Le roi n'a pas demandé après son fils. Le mari dit au vizir qu'il est obligé de s'absenter ainsi que sa famille; son absence peut durer longtemps et il le prie de faire enlever le coffre. Puis il répudie sa femme.

Habicht, t. XII, p. 322; Le Qaire, t. III, p. 65; Scott, p. 130 (se rapproche surtout de la version du Qaire); Clouston, p. 178. Ce conte a été supprimé dans l'édition de Beyrout; il manque dans le texte des autres recensions.

V. Reine, 2e histoire, *La prétendue langue des oiseaux*. Ms. 3639, f° 40. C'est un pigeon, puis une tourterelle, puis un corbeau qu'on entend. Le mari n'arrive que lorsque son malheur est consommé. Aidé de son serviteur, il emmène sa femme au milieu du verger. La nuit, l'esclave veut continuer ses exploits, mais il trébuche sur son maître et s'excuse maladroitement. Le mari reconnaît qu'il a été trompé; il répudie sa femme et vend l'esclave. Comme nous ne possédons qu'une recension de ce

conte qui manque dans Habicht et Scott, il m'a semblé utile de donner le texte du ms. 3639 qui présente une version différente.

بلغنى ايضا ايها الملك ان رجل (*sic*) مرّ على دلال فى سوق ينادى على عبد اسود فاشتراه واتى به الى منزله وقعد عنده سنتين ياخذ ويعطى فلما كان فى بعض الايام قال الرجل لزوجته غداة غد نروح الى البستان نتفرج وانا ارسلكى (*sic*) مع العبد الى البستان وازوح اجيب لكم شى (*sic*) من السوق والحقكم وكان العبد قريب (*sic*) منهم (*sic*) فلما سمع العبد كلامهم (*sic*) نهض وراح الى السوق واخذ نقل (*sic*) وفاكهة وطعام (*sic*) وشراب (*sic*) وتوجه الى البستان وحفر* تحت شجرة ودفن الفاكهة والنقل وتقدم الى شجرة ثانية وحفر ودفن تحتها طعام (*sic*) وشراب (*sic*) قبل يوم ورجع فلما كان فى غدا اتا الرجل بالدابة وركّب زوجته وقال للعبد امضى (*sic*) تحت ركاب ستك الى البستان الى ان الحقكم (*sic*) فاخذها وراح الى ان دخل بها البستان ووصل الى الشجرة الاولة (*sic*) واذا عليها طير حمام (f° 41) يترنجم فقال العبد يا ستى تعرفى (*sic*) ايش يقول هذا الحمام قالت انت تعرف بلغات الطير قال نعم انه يقول احفر تحت هذه الشجرة واطعم ستك فاكهة ونقل (*sic*) فقالت افعل لما اشوق فحفر العبد واطلع فاكهة

* Partout ce mot est écrit حفر.

ونقل (*sic*) فتعجبت منه وتقدمت الى الشجرة الثانية واذا عليها
طير يمام يترجم فقال لها اتدرى (*sic*) ما يقول اليمام قالت ايش
يقول الى الاخر قال انه يقول نزّل ستنك واحفر تحت هده
الشجرة وكلوا (*sic*) طعام (*sic*) واشربوا (*sic*) شراب (*sic*)
فقالت له نزّلنى الى ان انظر فنزلها واخرج الطعام والشراب
فزادت تعجبا فاكلوا (*sic*) وشربوا (*sic*) واسقاها من المدام الى
ان داخت واذا بغراب ينعق فقال له انت ولد زنا ولم تستحى
قالت له ايش يقول الاخر فقال العبد فضيحة يا ستى قالت
لا بد ان تقلى (*sic*) قال انه يقول جامع ستنك والا تموت فحلت
لباسها وقالت انا ما اخالفك واخذ رجليها وقدحها بقرموطه
الاسود الى ان جاب حنيتها واذا بزوجها قد اقبل وقال ما
بالكم (*sic*) نزلتم (*sic*) هاهنا قال العبد يا سيدى ستى وقعت
من على الدابة وما ردها عليها الا الله سبحانه وتعالى فقالت
له جزاك الله خير (*sic*) والله ان الدراهم الذى (*sic*) حطيناهم
فيك حلال وقوّمها وركبها وهى دايخة من كثر (f° 42) ما عمل
فيها العبد وزوجها يحسبه من الوقعة وما زال يقرا ويحوطها
ويرقيها الى [ان] نزلوا فى صدر البستان عملوا غداهم وعملوا
عشاهم الى ان هود الليل قام العبد يكمل بقية صناه من ستنه
فعثر مع سيده وباسه فقال يا ملعون انا سيدك فقال العبد
يا سيدى الناس اخبرونى عنك انك محون فاردت اجسك

بنفسى وانظر ان كان صحيح (*sic*) ام لا فقال له سيده اه يا ملعون ولكن سد (?) فطلق الرجل زوجته وباع العبد وحلف ما عاد يتزوج ما دام فى قيد الحياة

Le Qaire, t. III, p, 66; Beyrout (altéré), t. III, p. 366. Comme il manque dans Scott, Clouston en a donné la traduction d'après une rédaction égyptienne. Ce conte existe avec Si Djoḥa pour héros dans la *Nozhat el Odaba*[1].

VI[e] Vizir, 1[re] histoire, *La femme et ses galants.* Ms. 3639, f° 43. Le conte est plus résumé par endroits que dans l'édition du Qaire avec laquelle il présente de nombreuses variantes : il manque dans la recension de Habicht. La femme ne remet pas de billet au chef de la police; elle lui parle. Après cette entrevue, il lui donne vingt dinârs pour préparer de la nourriture et de la boisson. L'admiration causée par sa beauté chez le chef de police et le qâdhi est rendue en termes grossiers : f° 43, فلما راها الولى خرى فى لباسه وقال.... — *Ibid.*, فلما راها (القاضى) ضرط ووقع القلم من يده. De même chez le vizir : دار النلشان (?) فى قعره وهر فى لباسه. Le qâdhi et le vizir lui donnent chacun vingt dinârs. Le menuisier lui demande d'abord quatre dinârs pour faire le meuble; il est également frappé de sa beauté : ووقع القادم من

[1] Ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 3594, f° 159. De Hammer, suivant son usage, a traduit ce conte d'une façon infidèle et a substitué Djaḥizh à Djoḥa. *Rosenoel*, t. II, p. 305-308.

يده واخذ البريمة يحسبها المنشار. La façon dont il livre l'armoire est décrite avec plus de détails que dans l'édition du Qaire : f° 45, ومن عجلته اكرا نجارا اخر من عنده واكرا حمالين واخذهم وراح فلما نظرته قامت اليه وسلمت عليه واسندت الخزائن فى محلها واخذته فى حضنها وقالت له يا محبوب قلبى وعين تجى الى عندنا غدا اخر النهار لان هليا (l. عليّ) العذر وغدا اغتسل وما زالت به الى ان خرج وهو مثل عجول الزعقوق يرقص ويلتفت وهو شايل ذيله. Quand le qâdhi vient chez la femme, elle lui fait boire du vin malgré sa répugnance. La scène se passe, avec les autres galants, comme dans le texte du Qaire, mais celui-ci est très abrégé. Elle va délivrer son prétendu frère avant d'enfermer le menuisier dans l'armoire lorsqu'on frappe à la porte (dans le texte du Qaire, c'est sous prétexte de la lui faire essayer). La scène naturaliste entre les cinq prisonniers est plus développée (f° 49). La reconnaissance se fait rapidement; l'armoire est portée devant le roi qui la fait briser et voit ses fonctionnaires singulièrement accoutrés et salis. Dans le texte du Qaire, le roi est un des prisonniers. Il est évident que, sous cette forme, ce conte qui manque dans Habicht, est altéré, car la donnée primitive, comme on le voit par les versions indiennes et persanes, était à la louange de la femme qui reste fidèle à son mari et se débarrasse de poursuivants en les rendant ridicules.

Le Qaire, t. III, p. 66; Beyrout, t. III, p. 368; Scott, p. 131; Clouston, p. 181.

Cf. sur ce conte Clouston, p. 311-322; Bédier, *Les Fabliaux*, p. 454. Les erreurs de ce dernier ont été rectifiées par Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. VI[1], p. 11-14.

VI[e] Vizir, 2[e] histoire. *Les souhaits*, ms. 3639, f[o] 51. Le récit est plus court que partout ailleurs; il n'est pas question de ce que l'homme voit dans le ciel.

Habicht, t. XII, p. 326; Le Qaire, t. III, p. 70. Ce conte a été supprimé dans l'édition de Beyrout et dans les traductions de Habicht et de Scott-Clouston. Il se trouve dans le كتاب الايضاح, p. 11-12. *Sendabar*, p. 123; *Sindbân* (VII[e] vizir, 1[re] histoire), p. 123; *Syntipas*, p. 66; *Libro de los Engannos*, p. 48.

Il existe sous une autre forme dans Ed Demiri, *Ḥaïat el Haïouân*[2], t. II, p. 339. Dans ses *Proverbia arabum*[3], Freytag a ajouté au proverbe de Meïdâni اشام من باسوس, cette anecdote qu'il a empruntée au *Qâmous*. Cf. à ce sujet Deulin, *Les contes de ma mère l'Oye avant Perrault*[4], p. 65-82; Lang, *Perrault's popular tales*[5], p. XLII-LI; Régnier, *Œuvres de Lafontaine*[6], p. 119-122. Le chapitre consacré par

[1] Liège et Leipzig, 1902, in-8°.

[2] Cette version a été publiée par Arnold, *Chrestomathia arabica*, t. I, p. 53.

[3] Bonn, 1838-1843, 3 vol., t. I, p. 687.

[4] Paris, 1879, in-18 jésus.

[5] Oxford, 1888, in-12.

[6] T. II. Paris, 1884, in-8°.

M. Bédier à ce conte (*Les Fabliaux*, p. 212-218) n'est pas complet et renferme des erreurs.

VI. Reine. *L'oiseau voleur*, ms. 3639, f° 52. Le récit est très écourté et s'accorde avec celui de Scott.

Habicht, t. XII, p. 329 (l'oiseau n'est pas nommé); le Qaire, t. III, p. 70[1]; Beyrout, t. III, p. 373; Scott, p. 156; Clouston, p. 191. Il n'existe pas dans les autres versions non plus que dans le *Libro de los Engannos*.

On trouve ce récit sous une autre forme, avec des personnages historiques pour héros dans le *Kitâb el Aghâni* d'Aboul Faradj El Isbahâni[2], t. V, p. 25.

VII[e] Vizir, 1[re] histoire, *L'amazone*, ms. 3639, f° 54. Le texte est généralement abrégé et diffère de celui de Habicht pour les expressions, mais s'en rapproche pour le fonds. La princesse se nomme الرقا et dans les autres textes الدتما, d'où vient sans doute la lecture de Scott : *Rumta* (p. 160, الرمتا). Le prince est appelé بهرام بن تاج العجم. Sa comparaison avec un moineau dans la serre d'un vautour manque. Il va dans le verger sans savoir que celui-ci appartient à

[1] Ce texte a été reproduit par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 131; traduit par Raux, *Recueil de morceaux choisis*, p. 106. Une version en zouaoua se trouve dans Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 162.

[2] Boulaq, 1285 hég., 20 vol. in-8°. Ce texte a été reproduit par Mouliéras, *Nouvelle Chrestomathie arabe*, Constantine, 1889, in-8°, p. 109. Les vers cités dans le *Kitâb el Aghâni*, à l'occasion de cette histoire, sont reproduits par Ed Demiri, *Ḥaïat el ḥaïouân*, t. II, p. 162.

la princesse. Comme dans le texte du Qaire, et en opposition avec celui de Habicht, c'est Er Raqmâ qui se révèle au prince. Les autres textes disent simplement وازال بكارتها; celui du ms. 3639 développe ainsi : واخذ سيقانها وضربها بمنجنيق عجاج وهدم صور مدينتها و فرتك الابراج وزاح بكارتها (lire سور).

Scott, p. 159; Clouston, p. 192. Dans les autres versions arabes, ce conte est rapporté par la reine; Le Qaire, t. III, p. 71; Beyrout, t. III, p. 375. Il manque dans les autres recueils, y compris le *Libro de los Engannos*.

Cf. Clouston, p. 322-326.

VII[e] Vizir, 2[e] histoire : *La vieille et le fils du marchand*, ms. 3639, f° 58. Le texte est très abrégé, mais en rapport avec celui de Habicht, malgré un certain nombre de variantes. C'est le père qui demande à son fils d'exprimer un souhait. La description de la maison est plus détaillée que dans Habicht et le Qaire : اكرا له دار (*sic*) عالية البناء بلواوين وشادر وانات وشبابيك وابوابها من العاج والابنوس وارضها مفروشة بالرخام الملون واشجار واطيار تناغى الواحد القهار[1]. Comme dans Scott, le prix du loyer mensuel est de 10 dirhems (Habicht et le Qaire, 10 dinârs); mais il y a peut-être une méprise, car au folio suivant (f° 59) il

[1] Ce passage est ainsi développé dans la version de Scott (p. 170) : « He admired the dome crowned palaces, their extensive courts, and regular arcades; the pavement of variously coloured marbles; the ceilings adorned with gold and azure, the doors studded with nails of silver, and painted in fanciful devices. »

n'est question que de 10 dinârs. Il n'est pas fait mention du portier comme dans les autres versions. Le jeune homme loue simplement la maison sans souci de sa mauvaise réputation. Il y passe deux mois (Le Qaire : quelques jours; Habicht : un certain temps) avant l'arrivée de la vieille. La mention de celle-ci est accompagnée de formules peu flatteuses : عليها اللعنة تجوز ومناخيرها قدر الكوز جتها عشر ضربات جتها جتها ماية ضربة بشومة فوق البوز ; ou encore (f° 60) فوق الزلومة. Le récit de l'entretien du jeune homme avec la vieille qui lui impose son plan est abrégé. Le marchand se nomme, comme dans Habicht, Abou'l Fatḥ ben Qaïdar (Scott : Abu Futtah, fils de Kadar). Le prix du voile est de 500 dinârs (Habicht : 20 dinârs). La jeune femme se nomme مرضية; la vieille, مريم الكحافظة. Abou'l Fatḥ est désigné sous le nom de الخواجة; sa femme, de ستى. Le texte du ms. 3639 ajoute ce détail : après avoir trouvé sa mère en bonne santé et reconnu la fausseté de la nouvelle de sa maladie, elle revint chez son mari : f° 62-63, فلما رجعت من عند امها و نظرت الى بيتها فقالت يا سيدى ما هذا قال لا بد عن الاجتماع والفراق وارسلت حضرة امها قالت لها ماكان بينكم (*sic*) هذه الليلة يا بنتى قالت ما جرى بى شى ابدا فقالت يا سيدى ابو (*sic*) الفتح ما هذا الفعال قال لا بد لها من الطلاق قالت بلا سبب قال لاجتماع نصيب قالت الرزق على الله وطلقها فاخذتها. Avant de la conduire chez le jeune homme (f° 64), la vieille lui

fait faire de la toilette. Les vers cités dans le texte de Habicht (p. 355) manquent comme dans celui du Qaire. La jeune femme reste sept jours chez son amant qui donne tous les matins cent dinârs à la vieille.

Habicht, t. XII, p. 342; Le Qaire, t. III, p. 73; Scott, p. 168; Clouston, p. 197. Ce conte a été supprimé dans Beyrout et manque dans toutes les autres versions.

Cf. Clouston, Appendice, p. 253-255 et surtout le travail d'Ebeling, *Auberee*[1], p. 1-77, dont les arguments de M. Bédier (*Les Fabliaux*, p. 442-444) n'ont pu détruire les conclusions.

VII[e] Vizir, 3[e] histoire, *L'afrite et sa femme.* Ms. 3639, f° 68.

Le Qaire, t. III, p. 77. Ce conte manque dans Habicht, Beyrout, Scott, Clouston, ainsi que dans toutes les autres versions. C'est un remaniement maladroit d'un épisode du cadre des *Mille et une Nuits* : Habicht, t. I, p. 12; Le Qaire, t. I, p. 3 (il manque dans Beyrout).

Voici, à titre de comparaison, le texte du ms. 3639 :

(f° 68) ثم قال الوزير وبلغني ايضا ان بعض الملوك خرج منفردا بنفسه يتفرج ثم بروضة ذات اشجار واثمار على جانب نهر فجلس وحط قدامه شي (*sic*) ينتقل عليه وارق

[1] Halle, 1895, in-8°.

جوادة واذا بمارد خرج من النهر حامل صندوق على كاهله وحطه قدامه فلما راه الملك خاف منه وطلع على شجرة وجلس ينظر واذا بالمارد اخرج من الصندوق صبية كانها حورية وقعد يبوسها وحط راسه على وركها ونام فحطت الصبية راسه على الصندوق وقامت تتمشا فلاحت منها التفاتة وجدت ابن الملك على الشجرة فقالت له انزل وافعل ما اقول لك عليه فخاف منها فقالت له وحق ما (f° 69) اعبد اذا لم تنزل وتفعل ما اقول لك والا اقوّم لك هذا المارد واحرشه عليك يقتلك اشرها قتلة فنزل وضمته الى صدرها واعطته سيقانها فى وسطه وقالت له افعل فقدحها فلما فرغوا (sic) شافت فى اصبعه خاتم (sic) فقالت له اعطينى (sic) هذا الخاتم فاعطاه لها فاخرجت من جيبها خيط (sic) فيه تسعة وتسعين (sic) خاتم (sic) وحطته عليهم فقال لها ما تفعلى (sic) بهولاى الخواتم كلها قالت له اعلم ان هذا المارد خطفنى من قصر ابى واحترص عليا (l. علىّ) وحبنى وجعلنى فى هذا الصندوق فمن احتراصه جعل ياخذنى معه اينما راح فلما شفت احتراصه عليا (l. علىّ) حلفت اننى ما امنع نفسى عن احد وهذه الخواتم عدة من اتصلنى من يوم اخذنى وانت قوم (sic) واركب جوادك وروح (sic) فما صدق الملك بالانصراف

LE PRINCE, 1re histoire, *Les hôtes empoisonnés*, ms. 3639, f° 70 : Le texte est semblable à celui des autres versions arabes, sauf quelques détails. Ainsi il est dit que la servante a laissé découverte l'ouverture du vase de lait; l'oiseau de proie tient dans ses serres un dragon (ثعبان) au lieu d'un serpent.

Habicht, t. XII, p. 364; Le Qaire, t. III, p. 78[1]; Scott, p. 96 (il est dit simplement que la jeune fille passa sous un arbre où se trouvait un serpent qui laissa couler dans le lait quelques gouttes de son venin); Clouston, p. 213; *Sindbân*, p. 126; *Syntipas*, p. 86; *Libro de los Engannos*, p. 50.

Une version de ce conte qui est sans doute un des traits d'une fable attribuée à Stésichore (ELIEN, *Histoire des animaux*, l. XVII, ch. XXXVII), existe dans le roman de *Secundus*. Cf. BACHMANN, *Die Philosophic des Neo-pythagoreers Secundus*[2].

Cf. sur les diverses versions de ce conte, WAGENER, *Rapports entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce*[3], p. 114-116; BENFEY, *Pantschatantra*, t. I, p. 362; Clouston, p. 263-266.

LE PRINCE, 2e histoire, *Le Vieillard aveugle*. Ms. 3639, f° 71. Le texte est plus abrégé que dans Habicht et Le Caire. F° 72, le marchand rencontre des joueurs, فيلعبو (*sic*) الطاب على الحكم والرضا. Le

[1] C'est ce texte qu'on retrouve dans BEN SEDIRA, *Cours de littérature arabe*, p. 129.

[2] Berlin, 1888, in-8°, appendice 1.

[3] Bruxelles, in-4°, s. d.

IMPRIMERIE NATIONALE.

nom du jeu (الطاب) manque dans les autres versions arabes, sauf dans le texte espagnol « que jugavan *los dados* ». L'ordre des épreuves est le même que dans Habicht et Le Qaire. Le marchand épouse la femme qui lui a donné de bons conseils : aussi n'est-il pas dit en commençant que c'est une vieille.

Habicht, t. XII, p. 365; Le Qaire, t. III, p. 78[1]; Beyrout, t. III, p. 380; *Syntipas*, p. 136 (seul récit du prince); *Libro de los Engannos*, p. 52; *Sendabar*, p. 99 (4e récit du prince). Le conte manque dans Scott.

Cf. sur la question de boire la mer les exemples que j'ai cités dans mon *Loqmân berbère*[2].

Ici s'arrête la suite des histoires dans le ms. 3639. Mais la fin est évidemment écourtée. Après le conte du *Vieillard aveugle*, le texte se termine ainsi : واما ما كان من الملك فانه عفا عن ولده وعلم ان الخيانة والمكر والحيل من النساء وامر بشنق الجارية واتا الجميع هادم اللذات ومفرق الجماعات ومخرب القصور ومعمر القبور ولا حول ولاقوة الا بالله العلي العظيم وهذا ما انتهى الينا من حديث السبع وزر (*sic*) على التمام والكمال والحمد لله على كل حال وكان الفراغ من هذه القصة العجيبة والمطربة الغريبة يوم الاحد المبارك ..... (Le reste de la ligne manque.)

[1] Cette rédaction a été reproduite par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, p. 134; trad. par Raux, *Recueil de morceaux*, p. 108. Une version zouaoua se trouve dans Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 88.

[2] Paris, 1890, in-12, p. LIX-LXIII.

Cette fin diffère de celle du texte de Scott qui ne contient pas l'histoire du *Vieillard aveugle* et où la reine est noyée et non étranglée : « Then the Sultaun commanded a ponderous stone to be tied to the feet of the artful concubine, and she was cast into the sea. The tutor was rewarded, and invested with an embroidered robe of great value. The sultaun delighted in his son, and abdicating his throne, gave it up to the prince, who made all happy by his justice and clemency. » (P. 197-198.)

QUELQUES PARTICULARITÉS DU CULTE DES ANCÈTRES EN CHINE,

PAR

FERNAND FARJENEL.

Dans la plupart des religions, le sacrifice tient la première place. L'offrande aux dieux dans le but de se les rendre favorables ou d'apaiser leur courroux est, pour ainsi dire, la partie essentielle du culte. Il en est ainsi dans la religion des ancêtres qui a donné son principe à toute la civilisation chinoise. Tout ce qui se rapporte au rite du sacrifice mérite donc d'attirer tout particulièrement l'attention des savants et des sociologues.

Dans cette courte étude, nous ne nous proposons pas d'exposer dans son ampleur, avec ses nombreux détails, le rite du sacrifice; nous voulons seulement noter quelques particularités liturgiques, telles qu'elles nous sont révélées dans *le Rituel domestique* qui fait partie de la grande collection le *Sing li ta ts'iuen chou*, réédité en 1597 sur une édition de 1415.

Les rites du sacrifice, en ce que celui-ci a d'essentiel, sont encore en usage aujourd'hui dans la plupart des familles chinoises. Vraisemblablement, ils

remontent à une haute antiquité, puisqu'ils ne diffèrent guère de ce que nous en apprend le *I-li*, composé, croit-on, au XI[e] siècle avant notre ère.

D'abord, le sacrifice doit avoir lieu dans un endroit réservé, dans un temple ou dans une salle; l'un et l'autre sont compris dans l'enceinte de la maison appartenant à la branche aînée de la famille. Si cette dernière est assez riche ou assez nombreuse pour posséder un temple spécial, celui-ci doit, d'après le rituel, être situé dans la partie antérieure de l'enceinte, à l'est; en fait, dans les constructions modernes, ce temple est placé dans le dernier corps de bâtiment.

Si, ce qui est le cas le plus fréquent, la famille n'a point de temple particulier, la cérémonie s'accomplit dans la salle centrale de la maison, le *t'ang*, qui a tous les caractères d'un temple.

Dans les deux cas, la construction du temple domestique est assujettie à des règles rituelles. C'est au sud que doit se trouver l'entrée de ce lieu sacré; au nord on placera l'autel et les supports des tablettes.

D'après le plan explicatif donné dans le Rituel précité, le *t'ang* se divise en deux parties principales. La partie postérieure est en quelque sorte le sanctuaire. Là s'accomplissent les actes essentiels du culte : descente des esprits, consécration des mets, etc. Ce sanctuaire est surélevé de quelques marches. Lorsque le temple est un édifice spécial le sanctuaire est même un pavillon.

Au centre du sanctuaire se trouve la table à en-

cens, à droite est un petit couloir où l'on tient en réserve les testaments, les habits sacerdotaux, les vases sacrés; c'est aussi, dit le texte, la cuisine des esprits.

Au milieu, près des marches du sanctuaire, sont placés deux sièges de prosternation, destinés, l'un au pontife domestique : le père de famille, l'autre à sa femme légitime, épousée par contrat et selon les rites religieux; ces sièges sont tournés face au nord.

Dans le coin à gauche se trouve le fourneau qui servira à griller le foie du porc ou de l'agneau sacrifiés; le coin à droite est réservé au vin et aux vases qui le contiennent, dans l'autre coin du même côté, un support est disposé pour recevoir les mets offerts aux esprits.

Enfin, dans le fond, au nord de la salle, se trouvent les niches des tablettes, sur lesquelles les âmes des ancêtres défunts viendront se poser pendant le sacrifice.

Dans une note de sa traduction du *Rituel domestique* composé par Tchou Hi [1], Mgr de Harlez dit que les tablettes des défunts sont posées sur la table qui sert d'autel, des deux côtés, celles des femmes à droite, celles des hommes à gauche. D'après le rituel illustré auquel nous nous référons, il n'en est pas ainsi; les époux y sont ensemble, côte à côte; le premier couple est celui des trisaïeuls, situé à l'ouest,

[1] *Kia-li*, livre des Rites domestiques chinois de Tchou Hi, traduit pour la première fois par C. de Harlez, p. 27, Paris, Leroux, 1889.

ensuite viennent les bisaïeuls, les grands parents et les parents décédés.

C'est devant ces tablettes que seront placés, pendant les cérémonies sacrificielles, les vases, les assiettes, les coupes contenant les mets destinés aux esprits.

On accède au sanctuaire par deux escaliers de trois marches. Ces escaliers communiquent avec la partie antérieure du temple, laquelle correspond au chœur de nos églises. Dans les temples spéciaux cette partie en plein air est comme une cour. On la couvre de nattes pour abriter les fidèles quand il y a lieu.

Entre les deux escaliers, au milieu, est placée une seconde table à encens; à droite de cette table on pose les vases et les étoffes destinées à les purifier.

A l'exception du pontife domestique, de son épouse et des acolytes, tous les membres de la famille lors des sacrifices se tiennent rangés dans la partie antérieure, dans le chœur, selon l'ordre des générations; en premier lieu sont les oncles de l'officiant, puis ses fils et ses petits-fils. Les rangs des mâles dessinent une diagonale qui, partant de la table à encens, va jusqu'au coin de l'est. Les femmes vont de même jusqu'au coin de l'ouest; les derniers rangs des deux sexes ainsi séparés touchent presque le mur au milieu duquel se trouve la porte d'entrée.

Le plan du temple, lorsque celui-ci est une salle dans la maison, ne diffère guère de celui que nous venons d'indiquer; au lieu d'accéder au sanctuaire par un double escalier, on y peut monter par un

escalier unique divisé néanmoins en trois parties; devant la crédence des tablettes du fond et devant l'autel central, on met sur le sol du sable et des herbes pour recevoir le liquide des libations.

Un siège central est spécialement réservé pour la communion.

La manducation des mets consacrés est une partie très importante des rites sacrificiels; à cet égard, l'habit liturgique joue un certain rôle.

Cet habit est de couleur noire, littéralement on le désigne sous le nom de *Chenn I,* habit foncé; c'est une sorte de chape, avec des manches, qui s'ouvre sur le devant, au milieu, ou se croise; il doit être fait de douze lés; ce nombre se rapporte évidemment aux douze mois de l'année; les manches de cet habit sont très larges mais n'ont pas d'après le dessin la forme dite pagode; elles sont aussi larges à l'emmanchure qu'au poignet.

La manche sert à un usage particulier lors de la communion qui fait partie du sacrifice. Au moment où le pontife domestique va consommer, le premier, sa part des aliments consacrés, il doit, pendant qu'il tient de la main droite la coupe de vin, retenir avec le petit doigt de la main gauche le bord de sa manche dans lequel est placé le mets de communion sous l'espèce solide.

La coiffure sacerdotale est une sorte de couronne faite de papier collé, c'est-à-dire de carton laqué

noir; cette couronne est surmontée de cinq lamelles arrondies; elle est traversée d'une épingle de tête en ivoire.

On porte également dans les cérémonies religieuses un bonnet noir en étoffe formé d'un bandeau circulaire surmonté d'une sorte de sac arrondi dont la partie supérieure retombe sur le côté gauche; deux morceaux d'étoffe descendent par derrière; cette coiffure rappelle un peu, pour cette raison, la mitre des évêques.

La chaussure rituelle est le soulier blanc ou même le soulier noir à semelle blanche à peu près semblable aux souliers chinois ordinaires. Ces souliers sont attachés par des cordons blancs.

Le lieu où s'accomplit le sacrifice, le costume symbolique des officiants, quelque place qu'ils tiennent dans la liturgie, sont loin d'avoir l'importance des tablettes elles-mêmes.

Les tablettes des ancêtres ne sont-elles pas les sièges où les âmes des aïeux viennent habiter pendant les sacrifices? Elles reçoivent le nom de *Chenn-tchou* « seigneur spirituel ». Elles constituent, en quelque manière, la personne matérielle dont l'esprit des défunts disposera pendant les cérémonies, lorsque le corps mortel des trépassés ayant été confié à la terre, leur âme évoluera dans l'espace, aux alentours de la maison, séjour habituel des mânes.

Selon le canoniste Tcheng Y-tchoenn, l'un des deux célèbres philosophes du même nom de la dynastie

des Song, les tablettes doivent être faites en bois de chataignier, rectangulaires, et posées sur un support dans lequel leur partie inférieure entre au moyen d'une mortaise, afin que la tablette, le seigneur spirituel, se tienne debout au moment des cérémonies.

Le support de la tablette est un petit bloc de bois avec un trou rectangulaire au milieu.

La forme et la dimension des tablettes correspondent à la division du temps; les quatre pouces carrés du support symbolisent les quatre saisons de l'année, le pied plus deux pouces de hauteur figurent les douze mois, le corps de la tablette, divisé en trente parties, figure les jours du mois, et les douze parties de l'épaisseur, les heures du jour [1].

Sur la face de la tablette, divisée idéalement en trois bandes verticales, on grave, au milieu, les noms, titres et qualités du défunt; cette inscription occupe toute la hauteur de la tablette; dans une des trois divisions à gauche on écrit, en petits caractères, le nom du descendant qui officie dans la cérémonie du sacrifice; sur le derrière, se trouve également une inscription qui rappelle le nom posthume du défunt et son rang dans la hiérarchie ancestrale.

La tablette est percée sur le côté d'un trou qui atteint le tiers de l'épaisseur.

[1] 作主而栗取法於時日月辰趺方四寸象歲之四時高尺有二寸象十二月身博三十分象月之日厚十二分象日之辰。*Sing li ta ts'iuen chou*, K'iuen 18, p. 15 r°.

Lorsque ce trône de l'esprit sera fixé dans le bloc de son support, il dépassera celui-ci de 1 pied et 8 dixièmes de pouce.

Les mesures ayant de tout temps varié en Chine suivant les régions, on ne peut guère connaître la dimension exacte indiquée dans les vieux rituels; c'est ce que Tcheng Y-tchoenn fait remarquer. Si nous admettons pour le pied chinois une longueur de 0 m. 358, la tablette dépassera donc son support de plus de 0 m. 38, et, comme l'ensemble doit avoir 1 pied 2 pouces de hauteur totale, le siège des mânes érigé sur sa base atteindra environ 0 m. 42.

Les caractères d'écriture sont gravés dans le bois, la tablette est peinte en noir puis enduite de vernis.

En dehors des moments où s'accomplissent les cérémonies religieuses, les tablettes sont respectueusement déposées dans une armoire à ce réservée.

Cette armoire peut également contenir les tablettes du trisaïeul qui n'aura plus droit aux sacrifices réguliers que l'on offre trois fois l'an aux défunts paternels des quatre générations ascendantes en ligne directe. Chaque fois, en effet, que meurt l'aîné de la famille dans cette ligne, c'est-à-dire celui qui, en qualité de pontife domestique, offre le sacrifice, sa tablette vient prendre place sur l'autel; la plus ancienne tablette, celle du trisaïeul est alors enlevée et va dans l'armoire rejoindre les tablettes des générations antérieures.

L'armoire qui reçoit ces objets précieux a le carac-

tère d'un ustensile sacré. Elle est de forme parallélipipédique; le dessus est plat; devant, elle s'ouvre par une porte à double battant; le corps de l'armoire est posé sur un socle formé de deux plates-formes superposées et séparées l'une de l'autre par une gorge à angles droits; la première de ces plates-formes est ornée, sur le plat extérieur, d'une grecque et la seconde, celle qui touche le sol, d'un ornement en volutes; tel est du moins le modèle que le Rituel domestique met sous les yeux des fidèles.

Dans cette armoire, on posera, au fond, pliées en carré, les nattes qui ont servi aux sacrifices; ces nattes sont mieux que de simples tapis. Leur place dans les actes liturgiques est telle qu'elles correspondent en quelque sorte à la nappe de communion des cérémonies catholiques.

Enfin, sur les tablettes elles-mêmes, on place des couvercles, sortes de boîtes qui les entourent jusqu'à leur support; couvercle et support sont laqués en noir.

Tous ces détails, auxquels les commentateurs des rituels attachent une grande importance, seraient, à défaut d'autres indications, qui d'ailleurs ne manquent pas, propres à nous éclairer sur le caractère de la religion des ancêtres.

Certains sinologues, poussés par le désir de convertir les Chinois au christianisme sans heurter leurs usages, ont été portés, sous l'influence du zèle religieux, à ne voir dans le culte des ancêtres que des

cérémonies commémoratives d'un caractère purement respectueux.

Pour eux, l'esprit des morts ne venait point s'incarner, si l'on peut ainsi parler, dans le bois de la tablette.

Il nous est impossible de souscrire à cette opinion. Tout dans les rites du sacrifice en démontre le mal fondé.

Dans le culte des ancêtres, l'âme des défunts est bien censée descendre des régions imprécises du ciel ou de l'atmosphère où elle se tient et venir, à la voix du pontife domestique, résider pendant le sacrifice dans ou sur la tablette qui est ainsi, pour un intant, le réel *Chenn Tchou* ou seigneur spirituel.

Du reste, cette âme est invoquée par les descendants comme une divinité qui dispose d'une certaine puissance, comme celle du *Chang Ti* ou seigneur suprême, lequel envoie des calamités ou des bienfaits aux princes et aux peuples. Les mânes ont, dans la croyance chinoise, le pouvoir de mettre en jeu les forces naturelles, de conduire le destin des vivants, et c'est justement pour cela qu'on leur adresse des prières, qu'on cherche à leur plaire par des oblations et des sacrifices.

Les termes des formules rituelles de prière fournissent la preuve manifeste de cette croyance. Dans le rite du sacrifice, au moment de la communion du pontife domestique qui précède la communion générale, celui qui assiste le chef de famille qui récite la prière, et qui parle aussi au nom des esprits dont il

est censé tenir la place, s'exprime ainsi : « Ancêtres, ordonnez que (moi) le prieur je reçoive et communique de nombreuses félicités à vos pieux descendants; vos pieux descendants, pour que vous receviez des biens dans le Ciel, doivent ensemencer les champs. Que leur vieillesse atteigne de longues années, ne manquez pas de les guider [1]. »

Il est ici visible que les descendants qui adressent de telles prières sont convaincus de la puissance des esprits et de leur action sur les forces naturelles; ils les croient aussi présents dans le temple, posés sur les tablettes qu'on leur a préparées.

D'ailleurs, tous les détails de la cérémonie du sacrifice l'attestent, les explications qu'en donnent les canonistes ne permettent aucun doute à cet égard.

On comprend dès lors l'importance extrême de la tablette dans le culte des ancêtres, ainsi que le motif des prescriptions minutieuses qui règlent sa fabrication.

Toujours les hommes ont entouré de vénération les objets destinés au culte, toujours ils les ont considérés comme participants du caractère sacré des dieux; ainsi, la disposition des temples, la forme des habits sacerdotaux et des accessoires liturgiques ont été l'objet d'une réglementation canonique minutieuse et étroite.

[1] 曰祖考命工祝承致多福于汝孝孫來。汝孝孫使汝受祿于天宜稼于田。眉壽永年勿替引之。*Sing li ta ts'iuen chou*, K'iuen 21, p. 20 r°.

Il en a été ainsi, en Chine comme ailleurs. Or, comme le rite révèle la doctrine exprimée par les symboles, c'est là ce qui rend particulièrement dignes d'intérêt les quelques dispositions rituelles, objet de la présente étude.

LE CHANT DE LA BELLE-MÈRE EN ARABE MODERNE,

PAR

ENNO LITTMANN.

INTRODUCTION.

En étudiant l'histoire de la civilisation d'un peuple telle qu'elle se présente à nous dans la littérature nationale, soit écrite, soit orale, nous rencontrons beaucoup de pièces qui sont peut-être peu importantes et peu intéressantes si l'on se place au point de vue de l'homme moderne. Mais tout détail est nécessaire pour obtenir une image aussi complète que possible. En bien des cas cependant un ou plusieurs types d'un certain genre de ces détails suffisent à ce but. C'est pourquoi on a recueilli des rimes enfantines, des ballades populaires et beaucoup d'autres produits similaires de toutes les langues et de tous les temps.

En ce qui concerne le peuple arabe et sa langue, les anciens philologues orientaux ont déjà fait des recueils de ce genre, par exemple *al-Azdi* (vivait au IIIe siècle de l'Hégire) dans son كتاب الترقيص, comp. GOLDZIHER, *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*,

IMPRIMERIE NATIONALE.

II, p. 164; ou le médecin égyptien *Muhammad ibn Dânîyâl* (mourut en 711 H. = 1311 A. D.), à qui nous devons une collection de trois « ombres-chinoises » en arabe, comp. JACOB, *Al-Mutaijam, ein altarabisches Schauspiel für die Schattenbühne bestimmt*, Erlangen, 1901, et le même, *Textproben aus dem Escorial-Codex des Muhammad ibn Dânîjâl*, ibid. 1902. Du XVIIe siècle nous avons un joli livre de Khaṭîb aš-Šarbînî, هز الكحوف في شرح قصيدة ابي شادوف. De nos jours on a aussi composé et publié, en Orient, des livres précieux pour l'étude de la littérature et des coutumes populaires arabes, par exemple, قصة عال العال (je possède un exemplaire imprimé à Beyrouth, la Ire partie, à l'imprimerie grecque-orthodoxe, en 1891, et les parties II-V, par Ibrahîm-Ṣâdir et fils, en 1887), et قطايف اللطايف, imprimé au Caire en 1889. Parmi les mémoires écrits en Europe qui se réfèrent à ce sujet, citons : GOLDZIHER, *Jugend- und Strassenpoesie in Kairo*, dans *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXXIII, p. 608-630; le même, *Altarabische Wiegen- und Schlummerlieder*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, II, p. 164-167; STUMME, *Neue tunisische Sammlungen (Kinderlieder, Strassenlieder, Auszählreime, Rätsel, ʿArôbis, Geschichten u. s. w.)*, dans *Zeitschr. f. afrikan. u. ozean. Sprachen*, II, p. 97-144. De la قصة عال j'ai publié, moi-même, quelques pièces dans ma *Neuarabische Volkspoesie (Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F.* Band V, 3), voir les numéros B. I-IV. Les pages v à ı. du même livre arabe con-

tiennent une pièce قصة للحما والكنه. Ce poème est très répandu chez les habitants de la Syrie du nord. Dans presque toute maison de Beyrouth et du Liban on le connaît, et plusieurs fois j'ai entendu nos muletiers le réciter. Même à New-York, les Arabes syriens s'en divertissent. Quand j'étais à Beyrouth, en 1900, je n'eus pas le temps de le mettre par écrit sous la dictée d'un indigène, mais j'ai pris des notes lorsque je ne sais plus qui me le récitait. Plus tard, je l'ai mis en transcription rectifiée sous la dictée de M[lle] Risba, une jeune Beyrouthienne demeurant à New-York (citée par R.). — En le lisant, elle riait à peu près constamment, et j'ai pu juger de nouveau quelle impression cette histoire faisait sur l'esprit arabe.

Je donne ici le texte arabe d'après l'impression, introduisant seulement quelque corrections dont je rends compte dans les annotations.

Le système de transcription suivi ici est essentiellement le même que dans ma *Neuarab. Volkspoesie* où l'on trouvera une explication détaillée. Je le reproduis ici brièvement, avec les changements que j'ai été obligé de faire à cause de la fonte de l'imprimerie :

أ *'* ب *b* ت *t* ث *ṯ, s* ج *ź* ح *ḥ* خ *ḫ* د *d*
ذ *z, d* ر *r* ز *z* س *s* ش *š* ص *ṣ* ض *ḍ* ط *ṭ*
ظ *ẓ, ḍ* ع *ʿ* غ *ṛ* ف *f* ق *'* ك *k* ل *l, ḷ* م *m*
ن *n* ه *h* و *w* ى *y*.

Les voyelles : *â, æ, î, û* longues et portant l'accent; *ā, ī, ō, ū* brèves et fermées; *a, ä, e, i, o, u* brèves et ouvertes.

عندي قصه[1] بيوت شعار
تاخبركم بلي صار
الكنه بتبغض حماتا
والحما اكثر واكثر

الكني بتبغض حماتا
بتقلا[2] حاجي تعني

I

ʿindī ʾuṣṣa byût isʿâr
taḫabbirkum billī ṣâr
ʾil-kinnī btubruḍ ḥamætā
wil-ḥamā ʾaktar wʾaktar

II

ʾil-kinnī btubruḍ ḥamætā
bitʾil-lā ḥâžī tʿinnī
btirmizhā fi ʿwainætā
wbitʾil-lā : fikkī ʿannī
ʾin râdit tiʾlaʿ ḫaržætā
bitkaiyif wibtitmannī
mā byiʿžibûhā šarlætā
lū štarlitʾlā lail winhâr

---

[1] Dans l'édition de Beyrouth : قصة.

[2] Nous voyons par cette forme que les Arabes eux-mêmes écrivent maintenant *-lī*, *-lak*, etc., comme des *suffixes*. J'ai donné



بتغزها في عويناتا
وبتقلا فكي عني
ان رادت تقطع خرجاتا
بتكيف وبتتمني
ما بيعجبوها شغلاتا
لو اشتغلتلا ليل ونهار

I

J'ai un conte, des vers;
Je vous informerai de ce qui s'est passé :
La bru hait sa belle-mère,
Et celle-ci [le fait] de plus en plus.

II

La bru hait sa belle-mère,
Elle lui dit : « Assez de tes soupirs! »
Elle lui fait un signe avec ses yeux
Et elle lui dit : « Va-t'en de moi. »
Quand elle veut lui retrancher ses subsides,
Elle se réjouit, et [c'est ce qu'] elle désire.
Ses travaux ne lui plaisent pas,
Même si elle travaillait pour elle nuit et jour.

---

le nom de « suffixes médiats » à ces nouveaux suffixes du datif, de même que dans les langues néo-abyssines (voir *Neuarabische Volkspoesie*, p. 11).

الحما طلعت بالعالي
شو عمّل اعمل فيكي
جبتك نعمه لحالي
بغلب انا داريكي
معك تاقصر مجالي
ما فييش احاكيكي

III

il-ḥamā ṭilʿit bil-ʿâlī
šû ʿammæl ʾaʿmal fīkī
źibtik naʿmī laḥâlī
biṛlab ʾanā dærîkī
maʿki tʾaṣṣir maźælt[1]
mā fīyiš ibḥākîkī
brûḥ wbisrī fi šṛâlī
ḥâźī fi ʾl-bait nitṣâwar.

IV

ʾil-kinnī ʾâlit: yā rabbī
fi has-sinī tmauwithā
yiṭlaʿ fi lsænhā ḥabbī
šû bibṛuḍ kurkummithā

---

[1] Selon R., *ḥakī*.

[2] Éd.: تعصاور. La correction est demandée par le sens; je la dois à R., qui me donna aussi l'explication تصاور «s'envisager mutuellement en se moquant l'un de l'autre, haussant les épaules», etc.

بروح وبسري في شغالي
حاجي في البيت نتصاور[2]

الكني قالت يا ربي
في هل السنه[3] تموتها
يطلع في لسانها حبي
شو ببغض كركمتها[4]

III

La belle-mère cria à haute voix :
« Qu'est-ce que je ferai de toi?
Je t'ai amenée comme un châtiment pour moi;
Je succombe en te ménageant.
Je restreindrai mes relations avec toi.
Je ne puis converser avec toi;
Je m'en irai et je ferai voyager mes affaires :
C'est assez de nous envisager l'une et l'autre. »

IV

La bru dit : « Ô mon dieu,
Dans cette année fais-la mourir!
Qu'un bouton croisse sur sa langue!
Combien je hais sa vilaine figure,

---

[3] Éd. : السنة.

[4] A Beyrouth on me donna la prononciation *kurkummithā*, R. lit *kärkämmithā*. On me l'expliqua par « la figure vilaine d'une femme très vieille ».

موش غير شيبي وحردبه
ببغض عيني ان شافتها
قعدتها في البيت غضبي
بتجلب جراد الطيار

الحما قالت يا كني
شو عمال اعمل فيكِ
بتضلي عليَّ توني

muš ṛair šaibī wḥardäbbī
bibṛuḍ ʿaini 'n šāfithā
'aʿdithā fi 'l-bait ṛaḍbī
btiźlub źarâd iṭ-ṭaiyâr

V

'il-ḥamā 'âlit: yā kinnī
šû ʿammæl 'aʿmäl fikī
biḍḍallī ʿalaiyi twinnī
dawāʿikī ytźū fikī
'anā kbîrī fi sinnī
min taḥt 'idī bmaššîkī
'æẖirtī ʿalā 'ż-żannī
wintī ʿa-żahannam in-nâr

VI

'il-kinnī 'âlit: yā ḥamā
ṣurtī kbîrī wẖarfænī

دواعيكِ يجو فيكِ
انا كبيري في سني
من تحت ايدي بمشيكِ
اخرتي علي الجنة
وانت عاجهنم النار

الكني قالت يا حما
صرتي كبيري وخرفاني

Elle n'a que des cheveux blancs et une bosse.
Je hais mon œil, s'il la voit. (la colère.)
Quand elle est assise dans la maison, [elle amène]
Elle attire les sauterelles volantes. »

V

La belle-mère dit : « Ô [ma] bru,
Qu'est-ce que je ferai de toi?
Toujours tu te plains de moi.
Que tes imprécations retombent sur toi-même!
[Moi,] je suis âgée,
Sous ma main je te ferai marcher.
Mon autre vie sera au ciel,
Mais la tienne dans la géhenne de feu. »

VI

La bru dit : « Ô [ma] marâtre,
Tu es devenue vieille et saugrenue.

عمرك ما تشوفي السما
لسانك بزرة[1] شيطاني
صلي وصومي واندما
حتى تكوني كسباني
روحك بتتسلما
ملايكة يتسموا اشرار
الحما قالت كليت

ʿumrik mā tšûfi 's-samā
lsænik bizrī šiṭânī
ṣallī wṣûmī windamā[2]
ḥittā tkûnī kasbænī
rûḥik btitsallimā
mlâykī yitsammū šrâr

VII

'il-ḥamā 'âlit: kallait
lsænā mā ywâḍib fammā
wil-kinnī ṣyæḥa fi 'l-bait
kull iž-žīrân bitlammā
fi' n-niswæn mitlā mā la'ait
tib'ā ṣafrā min sammā
bitbatbit[3] *wit'ûl : mā ḥakait*
wibtižlub ʿa-ḥâlā 'l-ʿâr

---

[1] Éd. : بذرة.
[2] On me récita *windamī* suivant la grammaire, la forme du texte arabe est due à la contrainte de la rime.
[3] Selon R., *bittabtib.*

لسانا ما يواظب لها
والكني صياحا في البيت
كل الجيران بتنها
في النسوان مثلا ما لقيت
تبقى صفرا من سما
بتبتبت وتقول ما حكيت
وبتجلب عاحالا العار

Tu ne verras jamais de ta vie le ciel,
Ta langue est une semence du diable,
Fais des prières, jeûne, repens-toi,
Pour que tu gagnes [le ciel] :
Mais ton âme sera saluée
Par des anges qu'on appelle mauvais. »

VII

La belle-mère dit : « Je suis fatiguée,
Sa langue n'est pas tranquille dans sa bouche,
La bru est une criailleuse dans la maison,
Elle assemble tous les voisins.
Parmi les femmes je n'en ai trouvé aucune [comme elle.]
Qu'elle reste jaune de sa colère[4] !
Elle babille et dit : « Je n'ai pas parlé. »
Et elle amène la honte à soi-même. »

[4] On ne put m'expliquer ce vers, parce qu'on lisait سما *samā* « ciel ». Mais je le prends pour سمها, et *samm* comme au vers 102 dans la signification « colère » (*zi'l*).

الكنه صارت تحلف
اصطبري عليَّ بوريكِ
حتى يجي زوجي بشوف
يا بيرضا فيي يا فيكِ
ان ما خليت عمرك مقصوف
عملي اكثر من هيكِ

VIII

'il-kinnī ṣârit tiḥluf :
ṣṭubrī ʿalaiyi bwarrîkī
ḥittā yiźī zauźī bšûf
yæ byirḍā fīyī yæ fīkī
'in mā ẖallait ʿumrik ma'ṣûf
'iʿmilī 'aktar min haikī
'in mā ẖallait źismik matlûf
waddînī liblæd ʿakkâr

IX

'aźā zauźā mn-il-wäršī
'al-lō : tyæbī wain hinnī
'ā-lit-lō : šaḥḥā[1] *'l-häršī*
ẖallîhā tźiblak hinnī[2]

[1] *Šaḥḥā* de *'šaʿhā* اشعها (?), voir *Neuarabische Volkspoesie*, p. 5.

[2] Nous avons ici le pronom personnel séparé comme régime direct. Cette construction n'est pas arabe. J'y vois un syriacisme, car la langue syriaque n'a pas de suffixes du verbe de la 3e personne du plur., mais elle emploie les pronoms ܐܢܘܢ, ܐܢܝܢ. Probablement en hébreu aussi la perte graduelle du suffixe verbal הֶם־ est due

ان ما خليت جسمك متلوف
ودّيني لبلاد عكار

اجا زوجا من الورشي
قلّا ثيابي وين هني
قالتلو شحّا الهرشي
خليها تجبلك هني

VIII

La bru commença à jurer :
« Attends-moi, je te ferai voir —
Que mon mari vienne, je verrai,
S'il est content de moi ou de toi.
Si je ne brise pas ta vie,
Fais encore plus que comme ça.
Si je ne fais pas périr ton corps,
Envoie-moi au pays de ʿAkkâr[3] !

IX

Son mari vint du chantier ;
Il lui dit : « Mes habits où sont-ils ? »
Elle lui dit : « Voilà la vieille sorcière,
Fais-lui te les apporter. »

à l'influence de l'araméen. L'usage de la forme *hinnī* pour masc. et fém., comme nous le trouvons dans les villes syriennes, a été imité du syriaque. Au lieu de *tžiblak hinnī* on pourrait dire aussi bien *tžiblak-yâhum*.

[3] Le choix de ce nom est fortuit ; la terminaison *-âr* était donnée par la rime. Le sens est « à un pays assez lointain ».

قلّا اخبريني في شي
قالتلو امه يابني
يوميي بتعمل بلشي
وبتلم الجيري كبار وصغار

قالت مرته يا رجال
بتكذب شو بدك فيها
اطلع عالجيران واسأل

'al-lā : ẖabbirini fi šī
'ālit-lā 'immō : yābnī
yaumiyī bta'mal bālšī
wbitlimm iž-žirī kbâr wiẓrâr

X

'âlit martō : yā rižžæl
btikdub šū bäddak fīhā
'iṭla' 'až-žīræn wis'æl
kullitō 'l-ḥa'' 'alaihā
yaumiyī bta'mal 'itæl
mā bi'dirš ibḥākihā
min il-bitrīdhā tiḍhar
na''ī fi bælak wiẖtær

XI

'al-lā : yāmmī ḥibbîhā
haidī mitl ibnaiyætik

كلهتنو للحق عليها
يوميه بتعمل قتال
ما بقدرش بحاكيها
مين البتريدا تظهر
نقي في بالك واختار

قلّا يا امي حبيها
هيدي مثل بنياتك

Il lui dit : « Dis-moi ce qu'il y a. »
La mère lui dit : « Ô mon fils,
Jour par jour elle crée une affaire fâcheuse,
Et elle assemble les voisins, grands et petits ».

X

Sa femme dit : « Ô [mon] mari,
Elle ment. Que veux-tu d'elle?
Va chez les voisins et demande!
Ils [diront] tous : « Elle a tort. »
Jour par jour elle crée une querelle.
Je ne puis converser avec elle.
Laquelle de nous veux-tu qui s'en aille,
Interroge ton cœur et choisis! »

XI

Il lui dit : « Ô ma mère, aime-la,
Celle-ci comme tes fillettes!

من تحت ايدك مشيها
ما بتخالف راياتك
وانتِ يا مرا اكرميها
هيدي امي وحماتك
عامين بدنا نرميها
بتمعيرنا كبار وصغار

صاحت مرته بقويي

min taḥt 'idik mäššîhā
mā bitẖælif rāyætik
w'intī yā marā 'kirmîhā
haidī 'immī wḥamætik
ʿa-min biddnā nirmîhā
bitmaʿyirnā kbâr wizṛâr

XII

ṣâḥit martō b'ūwîyī :
yæ nfinī yammā nfîhā
mā biʿud 'anā whîyī
yibʿat-lā šai yiḫfîhā
fauwat ʿumrā ʿal-mîy
yimkin ʿAzræyil nāsîhā
šæẖit mitl il-'irmîyī
mā byi'ṭaʿ fîhā 'l-minšâr

يا نغيني يما نغيها
ما بقعد انا وهيي
يبعتلا شي يخفيها
فوّت عمرا عالميي
يمكن عزرايل ناسيها
شاخت مثل القرميه
ما بيقطع فيها المنشار

Sous ta main fais-la marcher,
Elle ne s'opposera pas à tes conseils.
Et toi, [ma] femme, honore-la,
Elle est ma mère et ta belle-mère.
Sur qui pourrions-nous nous en défaire?
Grands et petits nous feraient des reproches. »

XII

Sa femme s'écria à haute voix :
« Chasse-moi ou chasse-la!
Je ne demeurerai pas avec elle.
Que Dieu lui envoie quelque chose qui la ca-[cherait!]
[Les années de] sa vie ont dépassé la centaine.
Peut-être Ezraël l'a-t-il oubliée.
Elle a vieilli comme une souche
Que la scie ne peut pas entamer. »

قلّا انتِ ما اقواكِ
امي سنين معاشرها
رح كرفت للرّباكِ
عامين بدي دشرها
انا ماشي[1] من وراكِ
سناسل ظهرك بكسرها
بغير طبعي وبقساكِ

XIII

'al-lā : 'intī ma-'wækī
'immī snîn imᶜāširhā
raḥ kärfit lir-rabbækī
ᶜa-mîn bäddī dāšširhā
'anā mæšī min warækī
sanæsil ḍahrik biksirhā
bṛaiyir ṭabᶜī wbi'sækī
wibḫallī ræsik yitkassar.

XIV

'al-lā : n'ibrī mn-i'bæṭi
wḍarábhā lakmī min sämmō
ṭilᶜit fi ṣaut ᶜâlī :
'atalnī min šæn 'immō
simᶜit kull il-'ahæli

[1] Éd. : ماش.

وبخلي راسك يتكسر

قلّا انقبري من قبالي
وضربها لكمي من سمه
طلعت في صوت عالي
قتلني من شان امه
سمعت كل الاهالي

XIII

Il lui dit : « Que tu es hardie !
[Bien] des années j'ai vécu avec ma mère.
Je vais blasphémer contre celui qui t'a élevée.
A qui pourrais-je la renvoyer?
Marchant derrière toi
Je casserai l'épine de ton dos.
Je changerai ma nature, je serai dur contre [toi]
Et je te casserai la tête ! »

XIV

Il lui dit : « Sois enterrée avant moi ! »
Et il la frappa du poing pour sa colère.
Elle s'écria à haute voix :
« Il m'a tuée à cause de sa mère. »
Tous les gens l'entendirent,

صاروا يجروا ويلتموا
طلعت جرصا بالتالي
عملوا عليها علام وخبار

امه لمت فرشتها
وعيونا تبكي وتنوح
زادت فرحا كنتها

ṣârū yiźrû-yiltámmū
ṭilʿit źurṣa bit-tæli
ʿimlū ʿalaihā ʿalâm wiḫbâr

XV

'immō lammit faršithā
wiʿyûnā tibkī witnûḥ
zædit farḥā kinníthā
'ibnā 'al-lā : mā fi smûḥ?
'âlit : yilʿan šaibíthā
däšširhā ḫallíhā trûḥ
w'in riźʿit tamauwithā
wibḥuṭṭ ʿala ræsā mismâr

XVI

'al-lā : ysalliṭ-lik ŗalîl

---

[1] Éd. : مسار. On me dit à Beyrouth que c'était une faute d'impression.

ابنا قلاّ ما في سموح
قالت يلعن شيبتها
دشرها خليها تروح
وان رجعت تاموتها
وبحط على راسا مسمار [1]

. . .

قلاّ يسلطلك غليل

Ils accoururent et s'assemblèrent.
La rumeur s'étendit alors,
Et on fit sur elle des signes et des histoires.

XV

Sa mère ramassa son lit,
Ses yeux pleuraient, et elle soupirait.
[Mais] sa bru se réjouit davantage;
Son fils lui dit : « N'y a-t-il pas de réconciliation? »
[La bru] dit : « Que [Dieu] maudisse ses cheveux blancs!]
Quitte-la, laisse-la s'en aller!
Si elle revenait, je la tuerais
Et j'enfoncerais un clou dans sa tête. »

XVI

Il lui dit : « Que [Dieu] t'envoie une soif violente!

امي شو بدك فيها
مش عم تشتغلي بالفاعل
وتجيبي تطعميها
ان شا الله يكون عمرا طويل
مدوم بتسلّا فيها
صلاتا سعد وتسهيل
في وجودا ما بتكدر

'immī šû bäddik fîhā
muš ʿam tištiṛlī bil-fâʿil
witżîbi 'ṭṭaʿmîhā
'inšaḷḷā ykûn ʿumrā ṭawîl
madwam[1] *bitsallā fîhā*
ṣalætā saʿd-ūtishîl
fī wżûdā mā bitkaddar

XVII

ṣâḥit: mā yib'æ-lā wżûd
siṭṭaʿšar ʿumrā mā tʿîš
'anā w'immak mā biʿud
wlû šakkait fī râsak rîš
kalæmī bäddō yinfud
fī daʿwithā lā tiḥkîš
wiḥyæt in-näbī Dæwûd

---

[1] *Madwam* peut-être *mā 'adwam*. On me l'explique par *dæiman*.

صاحت ما يبقالا وجود
ست عشر عمرا ما تعيش
انا وامك ما بقعد
ولو شكيت في راسك ريش
كلامي بده ينفذ
في دعوتها لا تحكيش
وحياة النبي داود

Que veux-tu de ma mère?
Ce n'est pas toi qui travailles fort,
Et qui apportes pour la nourrir,
Si Dieu le veut, sa vie sera longue.
Toujours elle m'est une consolation.
Sa prière amène du bonheur et de l'aisance,
Par sa présence je ne suis pas troublé. »

XVII

[La bru] dit : « Qu'elle n'ait pas d'existence !
Qu'elle ne vive pas seize vies !
Moi et ta mère nous n'habiterons pas [ensemble],
Quand même tu mettrais une plume dans ta [tête.]
Mes paroles auront leur effet ;
Pour sa cause ne parle pas.
Par la vie du Prophète David —

ان رجعت يلحق سنار

قلا لا يا ملعوني
انتِ شو بدو يهمك
ان راحت فشخا من هوني
بجحش قبرك وبطمك
انا بيمعيروني

'in riž'it yilḥa' sinnâr [1]

XVIII

'al-lā : lah, yā mal'ûnī
'intī šû băddō yhimmik?
'in râḥit fašḫa min haunī
bibḥaš 'abrik wibṭummik
'anā bīma'yirûnī
w'intī šu-'llī bīhimmik?
'in râḥit bīžarsûnī
kîf li 'ain 'âwid iḍhar?

XIX

'ālit-lō fī 'indī 'yæs
b'išit 'immik ta'bænī
'in kæn fiž'ân min ḥaki 'n-næs

[1] « Ce sont des mots arabes, mais ils n'ont pas de sens », me dit-on. Il s'agit ici probablement d'une locution proverbiale locale qui doit contenir une imprécation. Un dicton populaire qui peut contribuer à l'élucidation de cette phrase se trouve en Barbarie : اليهود

وانتِ شوللي بيهمك
ان راحت بيجرسوني
كيف لي عين عاود اضهر

قالتلو في عندي قياس
بعيشة امك تعباني
ان كان فزعان من حكي الناس

Si elle revient, un crochet s'attachera à elle (?). »

XVIII

Il lui dit : « Non, ô maudite!
Toi, que t'importe?
Si elle fait un pas hors d'ici,
Je creuserai ta fosse et je t'ensevelirai.
C'est à moi qu'on reprochera.
Et toi, que t'importe?
Si elle s'en va, on me compromettra.
Comment oserais-je encore sortir? »

XIX

Elle lui dit : « Il y a une mesure auprès de moi ;
Je suis fatiguée de la vie de ta mère.
Si tu crains le babil des hommes,

في السفود، النصارى في الصنارة، المسلمين تحت عريف ياسمين « les juifs sur des broches; les chrétiens sur des crochets; les musulmans sous une branche de jasmin », comp. Dozy, *Supplément*, p. 846 s. v. صنارة.

حطا وحدا في خزاني [1]
تاحلفلك عامار الياس
انها كبيري وخرفاني
ما كنت اعرفلا مراس
عقلا مفتول وازور

دب جماسه في ستاته

ḥuṭṭā waḥdā fi ḫzâni
taḥlif-lak ʿa-mâr Ilyæs
'innā kbîrī wḫirfænī
mā kint 'aʿrif-lā mrâs
ʿa'lā maftûl w'azwar

XX

däbb iḫmæsō fi 'stætō
ʿa-rkæbō nizil hammō
lā bäddō yfût marætō
wlā bäddō ydäššir 'immō
ʿAzræyil min naḫwætō [2]
'iźā wźæb wlæd ʿammō
min barrā 'âm ṣarḫâtō
wʿa-ḥmætā ballaš yinhar

---

[1] Éd.: خذاني.
[2] Selon R., *ḫaṣâyṣō*; comp. aussi Dozy, s. v. خصوة.
[3] Traduction littérale «Il jeta ses cinquièmes dans ses sixièmes».

عاركابه نزل همه
لا بده يفوت مراته
ولا بده يدشر امه
عزرايل من نخواته
اجا وجاب ولاد عمه
من برّا قام صرخاته
وعاجاتا بلش ينهر

Mets-la seule dans un buffet.
Je te jure par Saint-Élie,
Elle est vieille et saugrenue.
Je ne connais pas de la vigueur en elle,
Sa raison est tordue et de travers ».

XX

Il tomba dans une confusion complète[3],
Le souci s'appesantit sur ses genoux :
Il ne veut pas lâcher sa femme
Et il ne veut pas quitter sa mère.
Ezraël dans son sentiment d'honneur
Vint en amenant ses cousins,
En dehors il haussa sa voix,
Il commença par crier à la belle-mère.

Le sens de cette phrase est : « il fut mis sens dessus dessous, fut embarrassé et confondu complètement ». On dit aussi *'aḥmæs w-asdæs*. L'anglais *at sixes and sevens* a la même signification.

قالت يابنى ركوض ليي
روحي عمال بتخلص
في الحمي والبرديه
ما بقيت فيَّ جلس
الكنه زادت كيفيه
وصارت تنخي ابليس
قلا اصطبري لي شويي

XXI

'âlit: yābnī rkôḍ laiyī
rûḥī ʿammæl ibtiẖliṣ
fi 'l-ḥimmā wil-bärdîyī
mā b'ît fîyī źallis
'il-kinnī zædit kaifîyī
wṣârit itnaẖẖī 'iblîs
'al-lā: ṣṭubrî-lī šwaiyī
bālæhā muš râḥ buḍhar

XXII

mā buḍharš itlæt fašẖât
ḥamætik bāddī mauwithā
mā maḍit itlæt saʿât
ḥitta 'âmit ṣarẖithā
wil-kinnī zædit farḥât
wirtæḥit min šaufîthā

بلاها مش راح بضهر
ما بضهرش ثلاث فشخات
جاتك بدي موتها
ما مضت ثلاث ساعات
حتي قامت صرختها
والكنه زادت فرحات
وارتاحت من شوفتها

XXI

Elle dit : « Mon fils, cours à moi,
Mon âme tire à sa fin
A cause de la fièvre et du frisson ;
Je ne peux plus me tenir debout. »
La bru s'amusa davantage,
Et elle alla exciter le diable.
Celui-ci lui dit : « Attends un peu ;
Sans elle je ne vais pas sortir.

XXII

Je ne sortirai pas trois pas
Sans faire mourir ta marâtre. »
Trois heures ne se passèrent pas
Jusqu'à ce qu'elle rendit son [dernier] cri.
La bru se réjouit davantage,
Et elle se reposa de la voix.

ابنا يبكي بالحفنات
ومرته تغنى بيوت شعار

الكنه قالت حمد الله
دبلي وراحت عن قلبي
ابنا دوّرلا محلّا
وعوقها عن التربه

'ibnā yibkī bil-ḥafnæt
wmartō tṛannī byât iš'âr.

XXIII

'il-kinnī 'âlit: ḥamdillā
dablī wrâḥit 'an 'albī
'ibnā danwār-lā mḥallā
w'auwa'hā 'an it-tirbī
martō 'ālit-lō: ḥallā[1]
'azáf-hā 'alf imsabbī
w'al-lā: mā ḥâżī zillā?
ṭī'īhā kull in-nhâr!

XXIV

'il-ḥamā mætit winzæḥit
fī 't-tirbī ṣâr ma'wæhā

---

[1] *Ḥall* + suff. « il est temps pour ... »; *mā ḥall* + suff. « ... pas encore », par ex.: *mā ḥallik tiḥilṣī libsik* « n'as-tu pas encore fini de t'habiller? »

مرته قالتلو حلّا
تخذفها الف مسبه
وقلّا ما حاجي ذلّا
طيقيها كل النهار

الحما ماتت وانزاحت
في التربه صار مأواها

Son fils pleurait des poignées,
Mais sa femme chantait des vers.

XXIII

La bru dit : « Grâce à Dieu,
L'angoisse a quitté mon cœur. »
Le fils prépara une assemblée funéraire pour [sa mère,]
Et retarda l'enterrement,
Mais sa femme dit : « Il est temps pour elle. » —
Il éclata contre elle en mille malédictions.
Et il lui dit : « Son malheur ne [te] suffit-il pas?
Tolère-la une [seule] journée entière ! »

XXIV

La belle-mère mourut et décéda,
Dans le cimetière fut sa demeure.

والكنة منها استراحت
وفضت عنها بلاها
قدام جيرانا ناحت
يلعن ابو الرباها
حنتها بيدا لاحت[1]

wil-kinnī minnā 'staræḥit
wfaḍḍit ʿanhā bālæhā
'iddæm źīrænhā næḥit
yilʿan 'abu 'r-rabbæhā
ḥinnithā bîdā læḥit
wlibsit fisṭân il-'aḥmar.

XXV

hæda 'l-źæri fī 'l-iblæd
'il-kinnī btubruḍ ḥamætā —
willī hî bint il-'aźwæd
ḥamætā tiḥluf biḥyætā

---

[1] Éd. : لاحك (faute d'impression).

[2] On dit également *fu(i)stân, fu(i)sṭân* et *fu(i)ṣṭân.*

[3] C'est un signe de joie et de bien-être que de se teindre les mains avec de la *ḥenna* ou les cils avec de l'antimoine (*kuḥl*). A Beyrouth on me dit que les parents d'un défunt et ses voisins ne se

ولبست فسطان [2] الاحمر

هذا الجاري في البلاد
الكنه بتبغض حماتا
واللي هي بنت الاجواد
حماتا تحلف بحياتا

Et la belle-fille se reposa d'elle
Et son affliction l'abandonna.
Devant ses voisins elle pleurait —
Que [Dieu] maudisse le père de celui qui l'a [élevée ! —]
Sa ḥenna se montrait sur sa main[3],
Et elle revêtit une jupe rouge.

XXV

C'est ce qui s'est passé dans le pays !
La bru hait sa belle-mère —
Mais celle qui est la fille de nobles parents,
La belle-mère jure par sa vie.

---

rasaient pas durant neuf jours, n'usaient pas de *ḥenna* ni d'antimoine et n'allaient pas au bain pendant quarante jours. Car s'ils le faisaient, on leur reprocherait d'être *šimtānin bmōtō* («schadenfroh»). La jupe rouge serait aussi un signe de joie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

بتكون عاتم المراد
في مسراها وحكياتا

bitkûn ʿa-tämm il-imrâd
fī masræhā wiḥkāyætā
bit'aḍḍī ʿìšithā barṛad
wmæ̇ btiẓhar ʿa-zætā 'l-ʿâr.

بتقضي عيشتها بارغد
وما بتظهر عاذاتا العار

Elle est tout comme on la désire
Dans sa conduite et dans ses paroles,
Elle passe sa vie en prospérité
Et la honte ne lui vient pas.

LE BOUC ÉMISSAIRE CHEZ LES BABYLONIENS,

PAR

J. DYNELEY PRINCE, PH. D.

M. C. Fossey, dans son ouvrage récent, *La Magie assyrienne*[1], nie absolument l'existence du bouc émissaire chez les Babyloniens (p. 85 ff). Il dit : « M. Prince a cru reconnaître dans celui de nos textes qui porte le numéro 44 (ASKT., p. 104-106) le prototype de ce rite, mais je n'y puis rien voir de semblable. » M. Fossey reconnaît qu'il y est parlé de boucs ou d'animaux de cette espèce, mais il ne semble pas comprendre que l'inscription indique très clairement une transmission de la maladie du patient à ces animaux, *par contact immédiat.* Dans l'inscription ASKT., 105, lignes 37 ss., nous lisons la formule : « Prends le bouquetin qui allège la douleur; place sa tête sur la tête du malade; du côté du roi, fils de son dieu (c'est-à-dire le patient), chasse-le; que sa salive dans sa bouche coule librement (soit lâchée); que le roi soit pur; qu'il soit

[1] Paris, 1902; Ernest Leroux, éditeur. Compte rendu par moi : *American Journal of Semitic Languages*, avril 1903.

sain.[1] » Il me semble que M. Fossey se contredit à l'égard de cette inscription. Il dit, par exemple, p. 86 : « M. Prince a compris qu'il s'agissait d'une superposition des membres du mouton sur les membres de l'homme. Malheureusement *nadânu* ne signifie pas « placer sur », mais « donner », etc. » Mais, d'autre part, M. Fossey traduit le passage mentionné p. 453 : « place sa tête sur la tête du malade », ce qui est aussi ma traduction. Il est évident qu'il a confondu dans son commentaire[2] le texte d'ASKT., 105, 37 avec une autre inscription à laquelle il fait allusion, mais qu'il ne cite pas. Il dit, par exemple, « le mot *napištu*, qui signifie « vie », s'oppose absolument à une interprétation aussi matérielle » que la mienne; mais ce mot *napištu* « vie » ne s'y trouve pas du tout!

[1] Ce texte sumérien est assez difficile et assez important pour qu'il soit permis d'en discuter l'interprétation. Mon savant contradicteur ne m'en voudra donc pas de joindre à son article quelques notes où j'indiquerai quelques-unes des raisons qui, sur plusieurs points, m'empêchent de me ranger à son opinion. — C. Fossey.

[2] J'ai parlé successivement de deux textes, l'un ASKT. 105, et l'autre IV R 26, n° 6 (n° 26 de mes Textes magiques). Dans le premier il est bien question d'un contact du *bir-ḫulduppu* avec le malade, destiné à opérer la transmission de la maladie; mais, comme j'espère le montrer plus loin, le *bir-ḫulduppu* n'est pas un animal. Dans le second, il y a, et M. Prince a lu lui-même (*JAOS.*, XXI, p. 15, *infra*) : *ḳaḳḳad uriṣi ana ḳaḳḳad amêli ittadin*, ce qu'il a traduit (*ib.*) par : « the head of the] *uriṣu* is placed in contact with the head of the man ». A la ligne précédente, il y a dans l'assyrien : *uriṣa ana napištišu* (*ittadin*). J'avais donc raison de dire que *nadânu* (*ittadin*) ne signifie pas « placer sur » mais « donner », et de m'appuyer sur le mot *napištu* pour contester la traduction de M. Prince. — C. F.

Dans le Pentateuque (Lév., XVI) nous lisons qu'au jour de l'expiation, Aaron, le grand prêtre, avait l'ordre d'entrer dans le sanctuaire où, après le rite de purification, il devait se revêtir des vêtements sacrés. Puis, deux boucs étaient choisis en offrande pour le péché; un veau également pour le péché et un bélier pour l'holocauste. Alors les deux boucs étaient placés devant Yahvé à l'entrée du tabernacle. Puis, Aaron tirait au sort les deux boucs, l'un pour Yahvé et l'autre pour le démon Hazazel. Le bouc sur lequel le sort de Yahvé tombait était sacrifié tout de suite en offrande pour le péché avec le veau et le bélier. Puis, le grand prêtre, mettant ses mains sur la tête du bouc vivant, confessait sur lui tous les péchés d'Israël qui, de cette façon, étaient transmis à l'animal. Un « homme exprès » menait le bouc au désert, où l'animal était abandonné au démon Hazazel. Nous devons remarquer que le grand prêtre et la personne qui amenait l'animal devaient se purifier après ce rite transmetteur. Il est intéressant de noter aussi, à cet égard, qu'un usage semblable était observé avec les oiseaux, quand il s'agissait de purifier un malade de la lèpre. Si les pustules lépreuses avaient disparu du malade, le prêtre prenait deux oiseaux, l'un d'eux était tué et son sang versé dans un vase au-dessus de l'eau courante. Puis, avec le sang de l'oiseau mort, on aspergeait le patient. L'oiseau vivant, après avoir été plongé dans le sang et de cette façon infecté du fléau, était mis en liberté « hors de la ville, par les champs » (Lév., XIV, 53).

On doit remarquer à cet égard, au point de vue médical, que la disparition des pustules lépreuses est générale au commencement de la maladie. L'hyperémie initiale tend à diminuer et à rester latente jusqu'à l'approche de l'exacerbation ultérieure de la fièvre lépreuse, époque où les pustules reparaissent avec plus de force. En sorte que, malgré cette disparition, il ne faut point espérer que la maladie ait disparu du système.

J'espère que ma traduction des inscriptions suivantes, qui sont seulement en sumérien, démontrera irréfutablement l'existence du bouc émissaire chez les anciens Babyloniens. Cette version est une reproduction, avec beaucoup de corrections et un commentaire plus explicite, de celle que j'ai publiée en 1900 (*JAOS.*, XXI, 1-22). Les bouquetins sauvages cornus, décrits lignes 2-29, obv., sont évidemment des types de démons du même genre que les *se'îrim* des Hébreux. Il leur est défendu d'approcher du malade[1] (l. 6) et il leur est strictement ordonné, par le dieu Marduk, de partir « à la borne du grand abîme » (l. 9). Après cette injonction divine, le prêtre se met à purifier le roi. Puis vient l'ordre : « qu'il chasse de là ces bouquetins cornus » (l. 16), qui doit indiquer la cérémonie du bouc émissaire, quoiqu'il n'y soit pas constaté que le bouc ait été mis en

[1] Alors comment s'opère la transmission du mal du patient au « bouc émissaire »? — C. F.

contact avec le patient[1]. Mais nous trouvons *cette prescription* dans le passage (l. 37-39) que j'ai déjà cité. Ici on ne peut douter que le contact ne fût ordonné, pour guérir le malade, par un rite transmetteur.

ASKT. 12.

FACE.

2. *En..... su šeš-suḫ-bi lum-lum.*
Incantation..... les poils de leur corps (c'est-à-dire leur toison).

3. *udu a (id)-dara-maš bir ḫar-sag-ga-kit,*
Les bouquetins cornus, gibier de la montagne,

4. *udu a (id)-dara-maš an-edin-na sar-a,*
Les bouquetins cornus qui sortent par la plaine,

5. *udu a (id)-dara-maš kur-ra dim-ma-e-ne*
Les bouquetins cornus de la montagne (et) leurs petits,

6. *giš ḫaṭ nam-ba-te-ga-e-ne.*
Du sceptre (du roi) qu'ils n'approchent pas.

7. *Urudu zi in-bar nu-tag-tag-ga-e-ne nam-ku mu-un-na-ni-in-tar.*
Le vase pur de la vie, ils ne le dérangeront pas. Le destin est fixé.

8. *dingir Asaru udu a(id)-dara-bi-ku-na ba-ši-in-de.*
Marduk, pour ces bouquetins cornus prépare une destruction.

[1] C'est-à-dire qu'il manque l'élément essentiel du rite transmetteur et que l'affirmation de M. Prince est toute gratuite. — C. F.

9. *^{giš} h̲ar ab-mah̲-e si-di-e-ne.*
« A la borne du grand abîme partez. »

10. *Gal-ra igi-ku ra-a-ni-ta*
Allant devant l'homme,

11. *nun-me ka-tu-gal Nun-ki-ga-kit e-ne a(id) ba-da-an-aka :*
l'*abkallu*, l'exorciste d'Eridu, lui-même publie le décret :

12. *Gin-na. Ka-tu-gal Nun-ki-ga-kit e-ne*
« Allez. » L'exorciste d'Eridu lui-même (publie le décret).

13. *E-a šu-nag-a-ku gi urugal du-du-a-bi*
Lorsque l'*urugallu* a placé le roseau dans la maison de purification,

14. *a-gub-ba gi-bil-la nin-na na-ri-ga*
l'eau pure, une torche, tout ce qui appartient à la purification

15. *lugal-e tur dingir-ra-na a(id)-zi-da a(id)-kab-bu u-me-ni-e;*
pour le roi, fils de son dieu, à droite et à gauche qu'il les fasse sortir;

16. *a(id)-dara-bi u-me-te-gur-gur.*
qu'il chasse de là ces bouquetins cornus.

17. *Utuk h̲ul a-la h̲ul gidim h̲ul galla h̲ul*
L'*Utukku* méchant, l'*alû* méchant, l'*ekimmu* méchant, le *gallû* méchant,

18. *nin-ak-a nin-h̲ul-gim-ma a-ba-da-an-ur-ri-eš*
la salive malade, tout ce qui fait du mal, que cela soit maudit;

19. *edin-na ki-ri-a-ku gira-bi ḫa-ba-an-laḫ-gi-eš*
que leurs pieds restent dans le désert, dans un lieu pur (c'est-à-dire impur).

20. *Lugal-e* dingir *Nannu* dingir *Babbar-bi igi-ni-ku a-ga-ni-ku ḫe-en-da-laḫ-laḫ-gi-eš;*
Le roi, que Sin et Šamaš devant lui et derrière lui se tiennent;

21. *ki nam-til-la-ku ḫu-mu-ni-ib-gub-bu-da.*
dans un lieu de vie qu'il soit établi.

22. *Tu-dug-ga ka* dingir *En-ki-ga-kit*
L'Incantation prononcée, la parole d'Ea,

23. *Tu-tu* dingir *Asaru abzu-a nam-šub ba-an-si;*
Les Incantations, que Marduk jette le charme dans l'océan;

24. dingir *En-ki-kit e-nun-na-kit ḫe-im-ma-an-gaba-gaba.*
qu'Ea (dieu) de la grande demeure (l'abîme) le lâche (c'est-à-dire le charme).

25. *Utuk ḫul a-la ḫul (gidim ḫul galla ḫul)*
L'*Utukku* méchant, l'*alû* méchant (l'*ekimmu* méchant, le *gallû* méchant),

26. *su lugal-e tur dingir-ra-na bar-ku ḫe-(im-ta-gub).*
hors du corps du roi, fils de son dieu, qu'ils se tiennent.

27. *Utuk šig-ga alad šig-ga nam-en-na nam-lugal-la kalam-ma-kit*
Que l'*Utukku* bienfaisant (et) le *šêdu* bienfaisant pour sa seigneurie (et) sa royauté de la terre

28. *su-na ḫe-en-laḫ-laḫ-gi-eš.*
dans son corps se tiennent.

29. *Enim-enim-ma* ^{udu} *a(id)-dara-a kam.*
Voilà l'exorcisme du bouquetin cornu.

. . . .

30. *En bir ḫul dub-ba. Nun-e na-ri-ga*
L'Incantation du bouquetin qui allège la douleur. Le prince de purification,

31. ^{dingir} *Asaru tur Nun-ki-ga-kit el-bi me gal-li-es dug(ka)-ga*
Marduk, le fils d'Eridu, l'exorciste (?) purement et majestueusement, parle.

32. ^{dingir} *Nin-a-ḫa-kud-du nin tu-tu-da-na*
Nin-a-ḫa-kud-du, la dame, avec ses incantations

33. . . . . *gi-bi mu-ni-ib-gar.*
(gracieusement ?) le confirme.

34. ^{dingir} *En-ki lugal abzua-kit tur-ni* ^{dingir} *Asaru ka mu-un-na-an-de-e :*
Ea, roi de l'océan, dit à son fils Marduk :

35. *Gin-na tur-mu* ^{dingir} *Asaru.*
« Va, mon fils Marduk. »

36. *Gal nam-erim-ma in-dib-ba-am.*
« L'Homme, le fléau l'a saisi (*i. e.* le fléau a saisi l'homme). »

37. *Bir ḫul dub-ba šu-u-me-ti.*
« Prends le bouquetin qui allège la douleur. »

38. *Sag-bi sag-ga-na u-me-nì-gar-gar.*
« Place sa tête sur sa tête (*i. e.* celle du malade). »

39. *Lugal-e tur dingir-ra-na u-me-te-gur-gur.*
« D'à côté du roi, fils de son dieu, chasse-le. »

40. *Uẖ-bi ka-bi-ku ẖe-ni-ib-šub-ba.*
Que sa salive dans sa bouche soit lâchée (qu'elle coule librement).

41. *Lugal-bi ẖe-en-el ẖe-en-laẖ-laẖ(ud).*
Ce roi, qu'il soit pur, qu'il soit propre.

42. *Gal nam-erim-ma nu-un-zu-a*
L'Homme ne connaîtra plus le fléau;

43. *su-ni-ta ẖe-ni-ib-ta-e*
de son corps qu'il sorte;

44. *dingir* ^{giš} *ẖar-ra-kit bar-ku ẖe-im-ta-gub.*
le dieu de l'*uṣurtu* qu'il se tienne au dehors.

45. *Enim-enim-ma bir ẖul dub-ba kam.*
Voilà l'exorcisme du bouquetin qui allège la douleur.

. . . .

REVERS.

1. *En. En-na an-edin-na ra-a-na,*
Incantation. Le seigneur, quand il va par la plaine,

2. *en-gal* ^{dingir} *En-ki-kit an-edin-na ra-a-na,*
le grand seigneur Ea, quand il va par la plaine,

3. *bir anša ša-du-ša-du-bi edin-na-kit mi-ni-ib-dib-dib.*
il saisit le bétail paissant de la plaine.

4. *Sikka sikka-bar-ra dara lalim-bi-e-ne sud-(ku) (mu-ni-)ib-e-ne*

Les meneurs des boucs, des boucs sauvages et des bouquetins fuient loin de sa présence.

5. *Bar-kak ṣur-bar-kak-bi edin-na-kit mi-ni-ib-dib-dib.*

La gazelle (et) son petit, il les saisit.

6. *Bar-kak ṣur-bar-kak-bi-ku ni-nigin-e*

La gazelle (et) son petit il les chasse (*i. e.* il les suit dans la chasse).

7. *Im-gim mu-un-ri-ri nim-gir-gim mu-un-gir-gir-ri*

Comme le vent il tempête, comme l'éclair il fulgure.

8. *dingir En-ki-kit igi-kar-kar dug-gi-eš mi-ni-ib-e-ne*

Ea lève ses yeux gracieusement; elles (les gazelles) se sauvent de lui.

9. *dingir Asaru igi* ‖ *nin-ma-e* ‖ *gin-na* ‖

Marduk le vit... ‖ Ce que moi... ‖ Va... ‖

10. *dingir Gir (Šagan) tur dingir Babbar siba nin-nam-ma-kit*

Que Nergal, fils de Šamaš, le berger de tout ce qu'il y a,

11. *bar-kakan-edin-na ḫu-mu-ra-ab-tum-ma;*

t'emmène une gazelle dans la plaine;

12. *dingir Nin-igi-nagar-bu nagar gal an-na-kit*

que Nin-igi-nagar-bu (Ea), le grand artisan du ciel,

13. *giš Šub šu-azag-gim-ma-na ḫu-mu-ra-ab-tum-ma.*

t'apporte un arc fait de ses mains pures.

14. *Bar-kak an-edin-na ra-a igi* ^{dingir} *Babbar-ku u-me-ni-gub.*
La gazelle qui va par la plaine, devant Šamaš, place-la.

15. *Lugal-e tar dingir-ra-na* ^{giš} *šub u-me-ni-se*
Au roi, fils de son dieu, donne l'arc.

16. *E-a su-nag-a-ku e-da-a-ni-ta*
Lorsqu'il sortira de la maison de purification,

17. *bar-kak igi* ^{dingir} *Babbar-ku ḫe-en-sig-ga.*
qu'il tue la gazelle devant Šamaš.

18. *(Lugal)-e bar-kak-ra* ^{giš} *šub šu-bar-ra e-da-na,*
Lorsque le roi tire l'arc sur la gazelle,

19. *nam-tar a(id)-sag(pa) nin-gig nin-ak-a nin-ḫul-gim-ma,*
l'affliction fatale, l'*ašakku* «qui détruit la force», la maladie impure, l'ensorcellement, tout ce qui fait du mal,

20. ..... *nin-ḫul i* ^{dingir} *Babbar su-a-na ni-gal (ik)-la,*
tout le mal qui au lever du soleil, est dans son corps,

21. ^{giš} *šub-gim su-ni-ta (ḫa)-ba-an-tar-ru-da;*
comme le trait de l'arc, qu'il soit éloigné de son corps.

COMMENTAIRE.

FACE.

2. Fossey traduit : «sa toison pullule», attribuant correctement l'allusion au bouquetin. Cette espèce de bouc doit avoir été un animal à toison flo-

conneuse. Il me semble maintenant que j'avais tort dans *JAOS.*, XXI, 7, où je croyais avoir trouvé ici une description d'une condition malsaine du patient.

3. La traduction « bouquetin » n'est pas suffisante pour la combinaison *a(id)-dara-maš*, parce que le signe *a(id)* signifie « corne »[1]; Br. 6553. *Maš* au lieu de *meš* doit être la finale du pluriel. Nous trouvons *maš* à cause des voyelles lourdes *a-a* dans *dara*. Cette harmonie des voyelles est une carastéristique bien connue, non seulement du sumérien, mais aussi des langues turques et ougro-altaïques. Fossey n'a pas reconnu la force de ce pluriel[2]. *Bir* est probablement une expression générale comme « gibier » (F. « bétail »), quoique *bir* puisse être traduit *urîṣu*, nom d'un animal à longues cornes, peut-être l'antilope leucoryx. Cf. IV R 26, 20 1 *b* : *bir nin sag el-la* « un *urîṣu* à haute tête » (Prince, *JAOS.*, XXI, p. 7-8).

4. *An-edin-na* « par la plaine ». *An* est apparem-

[1] Le bouquetin est un animal cornu. — C. F.

[2] Je continue à ne pas la reconnaître, et continuerai jusqu'à ce que M. Prince l'ait établie par des exemples un peu plus décisifs que celui-ci. Jusque-là, je serai forcé de lui objecter qu'on ne trouve pas d'harmonie vocalique dans les pluriels : *dagal-la-meš* (IV R 1 *c* 13), *gal-gal-la-meš* (IV R 27 *b* 22), qui devraient être *dagal-la-maš*, *gal-gal-la-maš*, si la règle méconnue par moi existait réellement. C'est pourquoi j'ai lu *bar*, et non pas *maš*, me rappelant que *bar* signifie *aḫu* « sauvage », et sert à former les mots *bar-kak* « gazelle », *dara-bar* (*ailu*) « cerf », et *dara-bar-kak* « biche ». De là enfin ma traduction : « bouquetin » (*bockstein*) bouc sauvage. — C. F.

ment une vraie préposition = *ina;* cf. IV R 3, 1 *a* : *an-na-edin-na=ina ṣêri;* aussi, 32 *a;* HT, 126, rev. 9. Pour une discussion des prépositions en sumérien par contraste avec les postpositions usuelles, cf. HT, 141, § 12.

5. Fossey néglige toujours le pluriel *maš*. Dans *dimma-e-ne*, *e-ne* peut être regardé comme une finale collective, comme *bi* dans les substantifs; IV R 17, 14 *b* : *tu-ḫu ab-lal-bi-ta* = *summâti ina apâtišina*, et *passim*.

6. « Le sceptre (du roi) » ne peut être qu'un euphémisme pour « la présence du patient » qui est ordinairement appelé « le roi » dans ces inscriptions médicales; cf. ligne 39.

7. *Urudu zi in-bar*, littéralement « le vase de la vie, qui est pur », indique peut-être le corps du patient; cf. *bar* = *êllu*, Sc. 3, et *bar-bar* = *utêlulu*, Sc. 1 *b*, 15; *utêbubu*, Br. 1854. *Tag*=*lapâtu* « renverser, déranger », Br. 5797. *Nam-ku*, en combinaison avec la racine *tar*, est simplement *ana šimti šâmu* « établir, fixer le destin ». *Na-am-ku* = *šaḫluḳtu* « destruction », cité par Fossey, p. 473, ne se trouve qu'une fois[1] (IV R 30, 22 *a*) et non pas avec la racine *tar*.

8. *Sillig-ri* = *Asaru*, II R 55-68 (et cf. Br. 924). *Silig-ri* = *ana Marduk* (IV R 15, 45 *b*) où la finale

[1] C'est vrai, mais on ne trouve pas même une fois *nam-ku-tar*, pour signifier *šâmti šâmu;* la forme sumérienne est *nam tar*. En assyrien *ana šamti šâmu* serait un solécisme. — C. F.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ri a été considérée comme un datif (avec harmonie des voyelles pour *ra*). D'un autre côté, la forme du génitif *dingir a-silig-ri-kit* = *Asari*, V R 62,45, démontre sans doute que *ri* n'est pas une finale formative dans cette combinaison *Silig-ri*. *A-dara-bi-ku-na* « pour ces bouquetins » est un exemple du phénomène de conflation, selon lequel nous trouvons ici l'élément démonstratif deux fois répété; *bi* et *na* avec la postposition *ku* infixée. Cf. IV R 12, obv. 5 : *ud nam-ti-la-ka-na* = *ûmi balâṭišu* (*ka*, postposition du génitif, et *na*, suffixe de la troisième personne). Nous voyons la même infixation de la postposition dans notre inscription, ligne 32 : *tu-tu-da-na*, « avec (*da*) ses (*na*) incantations ». Tout cela est une réfutation absolue[1] de l'opinion de Fossey,

[1] Cette réfutation pourrait bien n'être que relativement absolue. M. Prince ne nie pas que des centaines d'exemples ne confirment la règle que j'ai rappelée. Voyons les cinq exceptions qu'il invoque à l'appui de son explication. Dans la première : *ud nam-ti-la-ka-na*, on peut douter que *ka* soit la postposition du génitif. Amiaud, en effet, a démontré par de nombreux exemples que « si le génitif détermine un nom au nominatif ou à l'accusatif, en d'autres termes, à un cas direct, il est exprimé par la postposition *ge*; — il est exprimé par la postposition *ka*, s'il détermine un nom à un cas indirect, soit au génitif, soit à tout autre cas postpositionnel » (ZK, I, p. 237). Or, il suffit de se reporter au contexte pour voir que *ud* est à l'accusatif. — Il n'y a rien à tirer de *nin tu-tu da-na*, pas plus que de *a-dara-bi-ku-na*, ces textes n'étant point éclaircis par une traduction assyrienne. M. Prince traduit le premier : « la dame avec ses incantations »; je préfère comprendre : « la dame des incantations, avec lui... », m'appuyant notamment sur IV R 28* *b* 16-17, où la même déesse est qualifiée de *nin a-gub-ba*, rendu en assyrien par *bêlit egubbi-e*, « dame des eaux de purification ». C'est d'après l'idée qu'on se fera du rôle de la postposition

p. 473-474, où il dit : « les postpositions sumériennes se mettent après le pronom possessif suffixe ». Naturellement c'est leur position usuelle, mais les exemples cités ci-dessus prouvent sans doute que ces suffixes pronominaux peuvent aussi être infixés. A cet égard, cf. II R 19, 8-9 *a* : *ki-ku-a-ni* = *ina*(*ku*) *šubtišu*; 13 *a* : *tik-tu-ka-na* = *ina šubtišunu*; V R 50, 1, 3 *a* : *um-ta-e-na-zu-ku* = *ina aṣêka* « quand tu sors » (*ku* et *na* = *ina*; assyr. *ka* = *zu*). Un cas très intéressant d'infixation se trouve en Jérémie, IV, 1 : אם תשוב ישראל נאם יהוה אלי תשוב ואם תסיר שקוציך מפני ולא תנוד « Israël si tu te retournes, parole

sumérienne qu'il faudra choisir entre ces deux traductions, bien loin que le texte puisse nous aider à nous former une opinion sur la question. D'ailleurs tous ces exemples ne prouveraient rien pour la postposition *ku* qui est seule en question. — J'arrive aux derniers exemples invoqués par M. Prince. C'est évidemment par distraction que ce savant a pris pour une postposition le *ku* de *ki-ku-a-ni* (*ina šubtišu*). *Ku* signifie *ašâbu* « demeurer », *ki-ku* est le lieu où l'on demeure, la demeure; il n'y a pas ici de postposition : ainsi qu'il arrive souvent en sumérien, elle a été supprimée en présence du pronom suffixe. Je croirais faire injure à M. Prince en insistant sur ce point. Reste donc *um-ta-e-na-zu-ku* (*ina aṣika*), où M. Prince nous invite à reconnaître un pronom suffixe *zu* entre deux postpositions *na* et *ku*. J'avoue que même si je ne voyais pas d'autre explication à cette forme, il me répugnerait beaucoup d'accepter sans autre preuve l'étrange théorie de M. Prince. Mais il en est une beaucoup plus simple, à laquelle je ne doute pas que mon éminent contradicteur ne se range sans difficulté. *Na* est un simple complément phonétique, une désinence verbale de *e*(*n*), comme *ne*, dans les formes *ba-ra-e*(*n*)-*ne* (*littaṣṣi*), II R 11 *a* 10; *ḫa-ba-ni-in-e*(*n*)-*ne* (*littaṣṣi*), IV R 14 n° 2 *b* 1. Il ne nous reste donc dans *um-ta-e*(*n*)-*na-zu-ku*, qu'une seule postposition, placée *régulièrement* après le suffixe pronominal. — C. F.

de Yahvé, vers moi tu dois te retourner; si tu ôtes tes abominations, tu ne dois pas t'enfuir devant moi. » Il n'est pas nécessaire du tout de changer ce texte avec Duhm, *Jeremia*, p. 45. La syllabe copulative ו s'y trouve infixée.

8. La racine *de = abâtu, ḫalâḳu* « détruire » (Br. 6721, 6726). L'infixe *šin* a une force répétitive du datif; *ba-šin-de* « il leur prépare ».

9. Style direct donnant la parole actuelle de Marduk. *giš ḫar = uṣurtu* signifie « borne, limite, une clôture de limites bien fixées[1] » et jamais « ordres » (F). Cf. ligne 44. *Si-di = ešêru* « se lancer ». La finale *ene* peut avoir la force de l'impératif (Br. 4401).

11. *Ka-tu-gal(ik)* « exorciste »; *ka* « bouche », *tu* « incantation », *gal(ik)* « ouvrir », Sc. 46; c'est-à-dire « *celui qui ouvre la bouche de l'incantation* ». *Ene* doit être le pronom « lui-même ». *A(id) ba-da-an-aka* « il publie le décret ». Pour *a(id)+aka*, cf. Br. 4750, *id-ag-ga = têrtu* « loi ». *Ag = ûru*, Br. 4751; cf. *têrtu ûrum* « publier un décret », V R 20, 24 *b*. Nous avons une expression pareille dans la phrase *ka mu-nan-de*, littéralement : « la parole, il la prononce ».

13. *E-a šu-nag-a-ku*. La postposition *ku* gouverne les deux mots *e* « maison », et *šu-nag* « purification ». Pour cette dernière expression, cf. II R 48, 34 *e* : *šu-nag = ramâku* « asperger ». Cette « maison de purification » doit avoir été un temple spécialement dédié

[1] Mais aussi *têrtu* « loi », Brünnow, 8541. — C. F.

à cet effet. Le placement du roseau (*gi*) dans le temple est sans doute une allusion à quelque cérémonie qui ne nous est pas connue. *Dú-dú-a-bi* est probablement l'infinitif avec suffixe de la troisième personne. La forme ne peut pas[1] être un impératif (F.). Ordinairement cette construction « quand il fait » exige la finale *ta;* cf. ci-dessus, ligne 10 : *ra-a-ni-ta* = *ina alâkîšu* « quand il va », mais *ta* n'est pas absolument nécessaire. Par exemple, on voit à la ligne 10 rev. : *ra-a-na,* qui doit signifier « quand il va ». Dans cette phrase (ligne 15) commence une série d'optatifs[2] qui finissent ligne 21. Ils sont tous dépendants de la phrase « lorsque (autant que) le prêtre a placé le roseau dans la maison de purification ». Fossey a mal entendu le vrai sens de ces formes.

14. Fossey s'est mépris tout à fait ici. Il traduit correctement *a-gub-ba* « eau pure », cf. Br. 11418; *gi-bil-lá* = *ṭiparu* « torche »; ZK. II., p. 52, mais il ne comprend pas que *nin* équivaut à l'assyrien *mimma* et signifie simplement « tout ce qu'il y a ». *Na* a la force démonstrative. Fossey traduit *nin-na* « un brûle-parfums »[3] (?). *Na-ri-ga* doit avoir ici le sens de

[1] Pourquoi? — C. F.

[2] *U-me-ni-c, u-me-te-gur-gur* sont des impératifs bien caractérisés. Le préfixe de l'optatif est *ḫ* (*a, e, u*). — C. F.

[3] J'en demande bien pardon à M. Prince, mais *nin-na* et mieux *nik-na* est bien l'équivalent sumérien du mot assyrien *niknakku* qui signifie « brûle-parfums ». Cf. IV R 27*b* 55, 60*a* 17; King, *Magic*, 2, 9, 8, 20, etc.; Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss d. Bab. Religion*, p. 94. — C. F.

têliltu « purification ». C'est un substantif dépendant de *nin-na* (Br. 1600-2).

15. *U-me-ni-e* « qu'il fasse sortir ». Il est possible de regarder *u-me-ni* comme un impératif de la troisième personne dans cette phrase (cf. *sal mud-da-gi-a a-zi-da-ku u-me-ni-sar a-kab-bu-ku ù-me-ni-tab* = *zinništu parištu imna litmêma šumêla lişip*), quoiqu'il soit ordinairement le signe de l'impératif de la seconde personne, comme Fossey le traduit ici (cf. ci-dessous, ligne 38). Presque tous les préfixes verbaux en sumérien (*ab, ba, ib, im, mu*) indiquent indifféremment les trois personnes. J'espère démontrer cette thèse d'une manière satisfaisante dans un article spécial.

16. *U-me-te-gur-gur* présente quelques difficultés. Le préfixe de l'impératif *u-me-te*, si vraiment *te* est une partie du préfixe, ne se trouve pas ailleurs. Je dois regarder *te* comme un élément formatif, parce que *gur* seul signifie *dapâru*, Br. 3361. Nous trouvons *te*, du reste, dans la forme *u-mu-un-te-gur-gur* = *dupirma*, IV, R 54, 57 *b* et dans notre texte, ligne 39 (q. v.). Brünnow donne *te-gur* inutilement comme variante de *gur* (7719). Je considère ici *te* comme variante de l'infixe locatif *ta* avec le sens « de là ». La signification exacte de *dapâru* n'est pas connue, mais *gur* en sumérien veut dire *târu* « tourner », Br. 3367. En conséquence, il me semble possible de traduire *u-me-te-gur-gur* « qu'il les tourne (chasse) de là », comprenant la troisième personne comme aux lignes 13-15. C'est là une question de contexte.

Ici il n'y a personne à qui l'on s'adresse directement comme aux lignes 38 ff. *Dapâru* ne peut point signifier « purifier » ou « faire purification[1] » (F.). Delitzsch (*Hdwb.* p. 226) cite *ḫiṭîṭi duppiri* « fais disparaître mon péché » (K. 4931, rev. 7-9) et *liddippir namtaru* « que le mauvais destin soit chassé de là » (K. 155 rev.). Il n'est pas probable que דבר soit identique avec טפר qui se trouve, par exemple, en *ṭiparu* (Zb. 40, 7). La racine peut avoir une parenté avec héb. דבר dans la signification « faire tourner »; cf. *Psaumes*, 127, 5 : ידברו אויבים בשער: « ils feront tourner leurs ennemis à la porte ». Selon Lagarde, *Arm. Stud.* 54, 1, héb. דביר est le nom de l'arrière du sanctuaire.

18. *Nin-ḫul-gim-ma* doit signifier « tout ce qui fait du mal », non pas « tout le mal qu'on a fait » (F.). *A-ba-da-an-ur-ri-eš* « qu'il soit maudit », pas « maudis-le (F.); parce que la finale *eš* est subjective. Le préfixe *aba* ici doit être une variante sans gutturale de *ḫaba-*, la forme ordinaire de l'optatif; cf. HT. 98, 49 : *a-ba-ni-in-gub* = *lizziz*.

19. « Lieu pur » n'est qu'un euphémisme pour

[1] Même si la lecture *gur* = *dapâru* devait être maintenue, il ne serait pas difficile de donner à *dapâru* le sens de purifier, exorciser : *ḫiṭiṭi duppiri* « purifie-moi de mon péché »; *liddippir namtâru* « que le *namtâru* soit exorcisé ». Mais il vaut beaucoup mieux lire *kup-pu-ru*, *kup-pir*, ce que Brünnow a lu *du-pu-ru*, *du-pir*. On a ainsi des formes d'impératif *piel* bien plus satisfaisantes, et une racine *kapâru* identique à celle dont sont tirées les formes hébraïques *kapper*, *yekapper*, et qui signifie « accomplir les rites de l'expiation, de la purification ». Ce sens convient parfaitement dans II R 17, 65; IV R 16*b* 39; 27*b* 54 où je l'ai adopté. — C. F.

« lieu impur » comme Lév., VI. 11 : « il transportera les cendres hors du camp en un lieu net »; c'est-à-dire « en un lieu pour rebut ». Cf. IV R 14 n° 2, rev. 2 : *mamît ana ṣêri aṡri êlli littaṣi* « que le fléau sorte dans le désert en un lieu pur » (= « impur »; ainsi Paul Haupt correctement).

21. « Le lieu de vie » du patient est mentionné par contraste avec « le lieu pur » (impur) des bouquetins malfaisants.

23. *Tu-tu* « les incantations sont le complément du verbe *ba-an-si* en *prolepsis*. *Nam-šub* « le charme » est en corrélation avec *tu-tu*. Cette forme verbale indique le *casus pendens* qui, comme l'infinitif en hébreu, doit être construit avec la forme définie suivante; en ce cas avec l'optatif, ligne 24 : *ḫe-im-mà-an-gaba-gaba* « qu'il le lâche ».

Les lignes 25-28 contiennent la prière finale du rite. Ligne 29 finit cette incantation avec le titre, comme ligne 45 ci-dessous.

30. *En bir-ḫul-dub-ba* n'est que le titre, c'est-à-dire « incantation du bouc qui allège la douleur ». *ḫul* peut indiquer le substantif abstrait *limuttu* « douleur, maladie » aussi bien que l'adjectif *limnu;* cf. Br. 9503 et IV, R. 28, 7 *a* : *ḫul-gim-ma* = *êpes̆ limutti* « qui fait du mal ». *Dub-ba* a la signification *pas̆âḫu* « alléger, pacifier », Br. 7030. Fossey n'essaie pas de traduire *bir-ḫul-dub-ba*, quoique cette phrase soit l'indication

la plus importante de la vraie nature de ces bouquetins malfaisants[1].

31. *El-bi* est sans doute l'adverbe « purement ». *Me* signifie probablement « exorciste » en corrélation avec Marduk; cf. Sc. 4, 3 : *išib*, apparemment un mot emprunté à l'assyrien *âšipu* « enchanteur ».

32. *Tu-tu-da-na* « dans ses incantations », cf. ligne 8.

33. *Mu-ni-ib-gar* = *iškunšu* « (elle) le confirme ».

38. *Gar* est l'idéogramme usuel pour *šakânu* « placer », non pas de *nadânu*[2]. F. p. 86.

39. Le sens « du côté de » se trouve dans l'infixe *te* : *u-me-te-gur-gur* « chasse de là ». Ici nous avons sans doute la seconde personne indiquée ligne 35; cf. ci-dessus ligne 16.

40. *ḫe-ni-ib-šub-ba* « que sa salive coule libre-

[1] *ḫul-duppu* signifie bien « enlever le mal » (non pas la douleur). Mais *bir* ne désigne pas nécessairement un animal : on le trouve devant *gibille* « torche » (ZIMMERN, *op. cit.*, p. 122, 21); au lieu de *bir ḫul-dup-pu* on trouve souvent *iṣu ḫulduppu*, qui désigne évidemment un instrument de bois, avec lequel on touche le feu (IV R 15* *b* 8-15). Il suffit de se reporter aux nombreux textes édités par Zimmern pour voir que le bouc, émissaire ou non, ne pouvait jouer aucun rôle dans les cérémonies où le *bir ḫulduppu* était employé. Je conclus donc avec Zimmern (*ib.* 221) qu'il faut y voir un instrument du culte destiné aux purifications (*sühnegeräth*). Ainsi s'écroule le fondement le plus solide de la théorie de M. Prince. — C. F.

[2] J'ai expliqué (p. 134, note 2) la méprise de M. Prince.

ment », évidemment après la disparition de la fièvre (Fossey : « qu'elle soit versée? »).

41. *ḫe-en-laḫ-laḫ* « qu'il soit propre », *i. e.* guéri de sa maladie. Fossey traduit trop pompeusement « qu'il soit resplendissant ». *Laḫ* = *namâru*, Br. 7930.

43. *Gal* est sujet et *nam-erim-ma* complément du verbe *zu*.

44. L'*uṣurtu* indique sans doute la région de l'abîme, mentionnée ligne 9, où les influences malfaisantes doivent partir.

45. Répète le titre de ligne 30.

REVERS.

1. *Ra-a-na* « quand il va », sans postposition; cf. avec ligne 13, obv.

4. Pour *lulim* « meneur du troupeau », cf. Br. 10722. *Mu-ni-ib-ê-ne* « ils (*mu*) fuient (*ê-ne*) de sa présence (*nib*) ». La traduction de Fossey est impossible[1].

8. *Igi kar-kar* ne peut signifier que *našû ênê* « lever les yeux »; Br. 3172 (F. *resplendit?*).

9. Cette ligne nous donne les abrévations de trois formules; peut être : a) *dingir* *Asaru igi karkar* « O

[1] Je n'y vois aucune impossibilité grammaticale, et logiquement elle a l'avantage de conserver le même sujet. — C. F.

Marduk, lève les yeux[1] »; b) *nin-ma-e ni-zu-a-mu za-e in-ma-e-zu* « tout ce que je sais, tu dois le savoir aussi »; cf. IV R 22, 1 ff.; c) *gin-na tur mu* ^dingir^ *Ašaru* « va, mon fils Marduk »; cf. IV R 22 7*b* et ci-dessus ligne 35, obv.; cf. II R 58, n° 6, 41-42; 54-58, etc.

10. ^dingir^ *Šagan*, seulement Sb. 366; IV R 28, 10*a* (cf. Br. 8975).

11. Fossey ignore la force de l'infixe *rab* « à toi »; cf. HT., p. 145, § 19.

12. Fossey lit correctement *Nin-igi-nagar-bu* au lieu de ma lecture *Nin-igi-lamga-bu*, mais il ne reconnaît pas le dieu *Ea* sous ce nom; cf. Br. 11077[2].

13. ^giš^ *Šub* ne peut signifier « flèche » (F.), mais seulement *midpânu* (Delitzsch, *Hdwb. pitpanu?*) « arc »; Br. 1431[3]. L'expression « mains pures » indique évidemment quelque purification formelle comme les ablutions des mahométans.

14. *U-me-ni* ici doit indiquer la seconde personne à cause de l'infixe *rab*, ligne 13 revers.

[1] La formule est connue depuis longtemps. C'est : *Asaru igi im-ma-an-si*, assyrien : *Marduk ippalissuma* « Marduk le vit ». (Cf. IV R 22*a* 48). — C. F.

[2] Je n'ignore pas qu'un texte fait cette identification. Mais je suis extrêmement méfiant à l'égard du syncrétisme des lexicographes et des traducteurs, et dans l'espèce on trouvera peut-être que je n'ai pas tort si on veut bien se reporter au texte IV R 18***b* 38-39, où il est dit qu'*Éa* adresse la parole à *Nin-igi-nagar-bu*. — C. F.

[3] J'ai donné mes raisons (*Magie*, p. 473). L'affirmation de M. Prince ne me paraît pas leur avoir enlevé leur valeur. Ligne 21 mon savant contradicteur est obligé lui-même de traduire *šub* par « trait », ce qui ressemble beaucoup à « flèche ».

18. Littéralement « quand le roi sur la gazelle émet un lâchement (*šu-bar-ra* = *mašâru*) de l'arc ». *Su-bar* signifie actuellement « lâcher la main ».

19. *A-sag* = *ašakku;* Br. 6592, un démon qui affaiblit la force physique. *A* = « force »; *sag* = « détruire »; cf. *ašakku ša amêla la amaššaru* « l'*ašakku* qui ne laisse pas l'homme ». *Nin-ḫul-gim-ma* « tout ce qui fait du mal », mieux que « tous les maléfices » (F.).

20. *I* = *aṣû*, Sc. 129; *na'âdû*, Sc. 126.

21. *giš Šub-gim*, littéralement « comme l'arc »; c'est-à-dire « comme le *trait* de l'arc ». Cette ligne a engagé M. Fossey à traduire *giš šub* « flèche, dard ». Il croit que c'est le *giš šub* qui sort du corps du patient[1], mais les mots *su-ni-ta* « hors de son corps » indiquent la maladie, qui sera éloignée du malade *rapidement comme le trait de l'arc* (cf. Fossey, p. 473). Une flèche n'y est pas mentionnée. Cf. avec ligne 13.

[1] J'ai dit (p. 473) : « le *giš ru* (*šub*) est retiré du corps de la gazelle. »

Qu'il me soit permis, pour finir, de signaler à M. Prince une erreur qu'il a commise en rendant compte de mon livre (*Amer. Journ. of Sem. Lang.*, XIX, p. 187). Pour *lû tappaṭṭar*, il m'a attribué la traduction « tout le jour que je sois mis en pièces », qui en effet rendrait la phrase inintelligible. Mais j'ai écrit : « sois mis en pièces », traduction que je maintiens. « O make it free from sin » de M. Prince est impossible : *tappaṭṭar* est un passif. — C. F.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Note de M. de Motylinski sur sa récente mission dans le Souf, pour y étudier le dialecte berbère de R'adamès.

Mon savant maître et ami, M. René Basset, m'avait souvent exprimé le regret de n'avoir pu rencontrer dans ses tournées de linguistique en Algérie un indigène parlant le dialecte berbère de R'adamès, et me signalait l'intérêt qu'il y aurait à compléter les travaux très imparfaits de Gräberg de Hemsö et de Richardson sur ce dialecte qui, d'après les données élémentaires recueillies, paraissait offrir de curieuses particularités phonétiques.

J'avais vainement cherché à Constantine et dans le département un informateur, lorsque, en 1900, j'appris par un de mes élèves, originaire du Souf, qu'un négociant de R'adamès, Mohammed ben Otsman El R'adamsi, venait assez régulièrement passer plusieurs mois à El Oued pour y faire du commerce.

J'eus alors l'idée de profiter de mes excellentes relations avec Si Mohammed El Arousi, chef de la zaouia tidjania de Guemar, localité située à 18 kilomètres d'El Oued, pour tenter d'obtenir par correspondance quelques données nouvelles sur le dialecte parlé à R'adamès.

J'écrivis dans ce sens à ce personnage religieux qui jouit dans le Souf d'une immense influence, en lui envoyant un questionnaire accompagné d'un vocabulaire arabe à traduire en berbère. Je lui donnai des instructions très précises sur le mode de transcription des mots berbères en caractères

arabes et j'ajoutai que je recevrais avec reconnaissance tous les renseignements qu'il voudrait bien me faire parvenir sur le dialecte qui m'intéressait.

J'avoue sincèrement que, malgré toute l'intelligence et la complaisance de mon correspondant, je ne comptais obtenir que de médiocres résultats par ce système d'informations à distance.

Quelques mois après, je recevais, faites avec le plus grand soin, les réponses à mon questionnaire, la traduction berbère de mon vocabulaire arabe et un certain nombre de textes fournis par Mohammed ben Otsman El R'adamsi.

En comparant ces renseignements avec ceux que nous possédons sur le dialecte de R'adamès, je pus me rendre compte de la valeur réelle du travail que m'avait fourni Si Mohammed El Arousi.

J'avais dès lors les éléments d'une étude sérieuse. Cependant en revenant plus tard sur quelques points de détail, je conçus des doutes sur la valeur phonétique de certains mots parfois transcrits d'une manière différente et je restai persuadé qu'il m'était indispensable d'entendre moi-même mes informateurs pour être fixé définitivement.

Sur le conseil de M. René Basset, je me décidai à solliciter de M. le Gouverneur général de l'Algérie une mission, à l'effet d'aller à El Oued étudier le dialecte de R'adamès, auprès d'indigènes originaires de cette oasis, habitant la région du Souf. Cette mission me fut accordée dans la deuxième quinzaine du mois de mars dernier.

En raison de mes occupations professionnelles, je ne pouvais songer à m'absenter plus de trois semaines, en profitant des vacances de Pâques pour effectuer ce voyage dans l'Extrême-Sud.

Parti de Constantine le 29 mars, j'arrivai le soir même à Biskra et, dès le lendemain matin, je prenais la voiture qui conduit en deux jours les voyageurs à Touggourt en passant par Sâda, caravansérail situé sur la rive droite de l'oued Djedi, Chegga, petite oasis arrosée par des puits artésiens,

Kaf-Eddour, poste optique qui domine le Chott, Ourir, oasis créée par les soins de M. l'Ingénieur Rolland, Mr'aier, Sidi Khelil, Our'lana, Djamâ, Sidi-Amrane et Moggar, oasis superbes mais malsaines. A partir de ce dernier relais, on voit de tous côtés des groupes considérables d'oasis, El-Arihira, R'amra, Sidi Sliman, Sidi Rached, les deux Meggarin, etc. On aperçoit enfin l'immense ligne sombre formée par les palmeraies de Touggourt.

Je reçois dans la capitale de l'Oued Rir' une brillante et cordiale hospitalité. Les officiers des affaires indigènes m'ont réservé une excellente pièce à double voûte dans le superbe bordj, construit par M. Pujat, aujourd'hui lieutenant-colonel dans un régiment de France, qui a laissé dans l'Oued Rir' et au Souf, comme chef de bureau arabe et commandant supérieur, d'ineffaçables souvenirs.

N'ayant trouvé à Touggourt que quelques nègres ayant fait un court séjour à R'adamès et ne connaissant pas le berbère de cette oasis, je partais dès le lendemain, à cheval, à destination d'El Oued que je devais atteindre le deuxième jour, après avoir passé par les bordjs de Mguitla, Mouiet Ferdjan, Mouï-el-Qaïd et Ourmès.

La chaleur déjà intense rend fort pénible la marche à travers les dunes qui couvrent presque entièrement la région, entre Touggourt et El Oued. Le chemin à suivre n'est indiqué que par les traces laissées dans le sable par les pieds des bêtes de somme; la direction générale est marquée par d'énormes pyramides (*guemiras*), construites en plâtre du pays par les soins de l'autorité militaire au sommet des dunes les plus élevées, et aussi par les poteaux de la ligne télégraphique qu'on voit souvent se dresser à perte de vue, comme une immense rangée de soldats sous les armes.

A partir de Mouï el Qaïd et surtout d'Ourmès, premier village du Souf dans cette direction, le paysage, dans son âpreté sauvage, est vraiment saisissant. Les dunes sont de véritables montagnes, coupées par des cols et des ravins.

Toute végétation a disparu et cette immense terre tourmentée n'est tachée que par quelques touffes vertes de *lebbin*, plante laiteuse que les chameaux ne mangent pas. On ne rencontre que quelques rares groupes d'Arabes; ils viennent ramasser sur la piste laissée par les caravanes la fiente de chameau (*djella*) qui se vend comme engrais sur les marchés du Souf jusqu'à quatre et cinq francs la charge.

Après avoir franchi les hautes dunes qui semblent former de ce côté la ceinture du bassin du Souf, on débouche enfin dans une large vallée sablonneuse et, quelques instants après, on passe auprès d'une des villes du Souf, Kouinine, qu'on laisse à gauche. Encore quelques dunes, moins imposantes que les dernières, et l'on arrive à El Oued, capitale du Souf, qui domine la vallée avec son haut minaret, les milliers de petits dômes de plâtre qui forment les toitures de ses maisons et lui donnent l'aspect d'une immense ruche et le groupe imposant de ses bâtiments militaires.

On cherche en vain à l'horizon la masse compacte des palmiers qu'on trouve partout autour des centres sahariens. L'oasis d'un seul tenant n'existe pas. Les palmeraies, en groupes isolés, ont été créées dans le sable creusé parfois jusqu'à trente ou quarante mètres de profondeur, à proximité de la nappe d'eau. On ne voit au loin que les têtes sombres des dattiers apparaissant comme des taches clairsemées au milieu de la masse jaune des dunes.

Dès le lendemain de mon arrivée, M. le capitaine Bussy, chef de l'annexe, qui m'avait offert une large hospitalité, mettait à ma disposition plusieurs indigènes ayant habité R'adamès et connaissant le dialecte parlé dans cette oasis. Mon premier correspondant, Si Mohammed ben Otsman, était malheureusement reparti pour R'adamès où il était allé passer la saison chaude.

Mon programme consistait :

1° A vérifier par audition directe les premiers renseignements recueillis antérieurement par correspondance;

2° A compléter mes premières informations en recueillant de nouveaux éléments de nature à me fixer définitivement sur le vocabulaire, la phonétique et la morphologie du dialecte.

Pendant onze jours consécutifs, j'ai travaillé d'arrache-pied avec mes informateurs indigènes qui n'étaient pas toujours d'un maniement facile. Mes meilleurs renseignements proviennent d'une femme serve des Touareg du Sud qui a passé plusieurs années au service de Mohammed Eddelou, négociant bien connu de R'adamès, cité dans les « Touareg du Nord » de Duveyrier.

Grâce au concours incessant que m'a prêté le qaïd des Achache, cette femme, assez réfractaire au début, m'a fourni un grand nombre de mots manquant à mon vocabulaire, ainsi que d'interessants renseignements sur les mœurs de R'adamès. Elle m'a dicté plusieurs textes, contes populaires, fragments de dialogues, phrases variées, qui m'ont permis de fixer la morphologie et la phonétique du dialecte, autant qu'il est possible de le faire dans un laps de temps aussi court.

J'ai quitté El Oued le 16 avril, satisfait des résultats de ma mission. J'ai maintenant les matériaux nécessaires pour faire une étude suffisante du dialecte de R'adamès, encore si imparfaitement connu.

Entre temps, j'ai visité à Amich la zaouia des Qadria, dirigée par Si El Hachemi, puis celle des Tidjania de Guemar, où mon ami, le marabout Si Mohammed El Arousi m'a fait le meilleur accueil.

J'ai profité de la présence à la zaouia du moqaddem targui, Si Abd Ennebi ben R'ali, des Ifor'as, pour noter quelques itinéraires sahariens ainsi que divers renseignements sur le dialecte des Azdjer et des Hoggar.

Ma dernière journée à El Oued a été consacrée à recueillir des chants populaires fort intéressants au point de vue des dialectes arabes locaux. J'en ai fait autant en repassant à Touggourt, à mon retour.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Les résultats de ma mission seront publiés avant la fin de l'année courante dans le *Bulletin de correspondance africaine* de l'École des lettres d'Alger.

Constantine, le 3 juillet 1903.

A. C. de Motylinski.

Lettre à M. le Rédacteur du *Journal asiatique* sur de nouveaux Évangiles apocryphes relatifs à la Vierge.

Monsieur le Rédacteur,

Depuis trente-cinq ans que je fais partie de la Société asiatique, j'y ai assez peu écrit, très surmené par les importants ouvrages que j'avais entrepris. Je ne veux pourtant pas paraître me désintéresser de notre Société, au bénéfice d'autres sociétés ou d'autres publications étrangères. Ayant donc donné à une l'*Évangile des XII Apôtres*, à une autre l'*Évangile de saint Barthélemy*, à l'Institut un résumé sommaire des nouveaux manuscrits qui viennent compléter mon ancienne publication des apocryphes du Nouveau Testament, j'ai réservé pour le *Journal asiatique* la Notice d'un Évangile analogue au proto-évangile de saint Jacques ou à celui du pseudo saint Mathieu, ainsi que de quelques autres fragments également relatifs à la Vierge. Tandis que l'Évangile des XII Apôtres, celui de Barthélemy, dont on ne connaissait guère jusqu'ici que les citations fournies par les Pères des premiers siècles, ont le même cadre que les évangiles canoniques, comme d'ailleurs celui de saint Pierre, dont Bouriant a découvert un fragment, notre nouvel évangile de l'enfance et de la jeunesse de Marie a, je l'ai dit, un sujet semblable à celui d'apocryphes célèbres anciennement connus. Il semble s'inspirer de pareilles données, mais avec des renseignements nouveaux, même quand il met en scène la prophétesse Anne, fille de Phanuel, dont avait

parlé déjà — à propos de la naissance du Christ — un évangile de l'enfance publié par Thilo (p. 387), prophétesse Anne, que mentionne aussi — cette fois, à propos du séjour de Marie dans le temple — un autre texte (Ms. Borgia, CXVIII) que j'avais publié dans mes *Apocryphes coptes* (p. 7 et suiv.). Ce fragment Borgia est, du reste, conçu dans le même esprit que celui dont je publie aujourd'hui la traduction :

« . . . . . au temple du Seigneur. Anne aussi, la prophétesse, la fille de Phanuel, vint au devant d'elle, louant Dieu avec la Vierge. Le prêtre prit la petite fille sur ses mains, disant : « Le Seigneur grandira ton nom dans tes « jours et dans toutes les générations de la terre, car Dieu a « manifesté son salut dans Israël ». La petite fille ne se tenait pas encore debout dans le temple. Elle venait d'arriver au lieu saint. . . . . Près du grand escalier, ceux qui étaient autour d'elle virent son visage, la grâce que Dieu y avait répandue; et toute la maison d'Israël la bénit.

« La petite fille ne se retourna pas pour chercher encore après (*sic*) ses parents et elle se hâtait dans le temple du Seigneur. Elle y persévéra comme les colombes, recevant sa nourriture des anges, jusqu'à ce qu'elle eut douze ans, et cette pensée entra dans le cœur des prêtres, disant, à savoir : « Voilà que la jeune fille. . . . Ce qui arrive aux femmes lui « est arrivé dans le temple, sans qu'on connaisse le plan pro« videntiel qui la concerne ».

« Ils pensaient encore cela dans leurs cœurs, quand l'ange du Seigneur se manifesta au prêtre Zacharie. Il l'avertit que le sort incombait à Joseph de prendre Marie dans sa maison pour la garder et en faire sa femme, puisqu'il n'en avait pas [1].

« Joseph, lui, était un homme juste, craignant Dieu et travaillant de son métier de charpentier (bien qu'il eut droit à la royauté de la famille de David).

[1] Pour tout ceci, comme d'ailleurs pour tout ce morceau, comparez le proto-évangile de saint Jacques.

« Et le sort échut à la Vierge sainte Marie de travailler à la pourpre véritable; car elle était aussi de la maison de David.

« Lorsqu'on l'eut fait entrer dans la maison de Joseph, elle monta à la partie supérieure, seule, dans une chambre, pour n'être pas vue du tout par les hommes.

« Joseph, le juste, était dehors, travaillant à son métier.

« Quant à elle, elle était dans sa chambre travaillant à la pourpre véritable.

« Elle se leva. Elle alla dehors..... »

Le reste manque.

Un autre fragment est relatif à la mort de la Vierge et est comparable, sous ce rapport, à l'œuvre copte attribuée à Évodius et dont j'ai publié dans mes *Apocryphes coptes* la version memphitique et quelques morceaux de la version thébaine [1]. A cette version thébaine appartiennent aussi plusieurs morceaux récemment retrouvés par moi.

Mais le texte dont je vais parler en ce moment est étranger à cette rédaction, dont il se rapproche par plusieurs traditions, comme par exemple : 1° en ce qui touche les apprêts de la Messe célébrée par le Christ devant les apôtres avant la mort de sa Mère; 2° en ce qui touche les quinze ans écoulés alors depuis la résurrection du Christ jusqu'à la mort de la Vierge, arrivée le 21 tybi, etc. Selon mon document actuel, Marie aurait vécu 15 ans avant la naissance du Christ, 30 ans (et non 33 ans) pendant la vie du Christ et 15 ans après, ce qui lui donnait 60 ans à l'heure de sa mort.

Voici ce texte :

« Michel était à sa droite, Gabriel à sa gauche [2]. Il embrassa sa Mère, la Vierge et, après cela, les apôtres, l'un

[1] Il est aussi analogue à un autre fragment sur la Vie de la Vierge, publié dans mes *Apocryphes coptes*, p. 15 et suiv.

[2] Dans l'Évangile de saint Barthélemy, le Christ, après sa résurrection, annonce à sa Mère qu'il viendra la chercher plus tard avec Michel et Gabriel.

après l'autre. Ensuite il dit à Pierre : « Ô mon cher Pierre, « lève-toi et fais les préparatifs de l'autel pour que je fasse la « *σύναξις* cette fois encore avec vous et avec ma Mère, la « Vierge, avant qu'elle se sépare de son corps. »

« Pierre, le grand Apôtre, fit les préparatifs de l'autel, et Notre Seigneur présenta l'offrande (l'*ἀναφορά*) et il fit la *σύναξις* pour sa Mère, la Vierge, avec tous les apôtres, qui étaient dans une grande crainte. Les apôtres l'entouraient. Après la *synaxis*, le Sauveur prit les *ἔνδημα* célestes. Il les répandit sur le lit de la Vierge sainte Marie. Il prit quatre rameaux de l'arbre de vie et en mit un à chaque coin de son lit de repos. Et, en cet instant, la Vierge sainte Marie se leva de dessus son lit; sa figure était tournée du côté de l'Orient; les vierges et les apôtres l'entouraient.

« Le Sauveur s'assit sur le lit à sa droite et l'embrassa une multitude de fois. Après cela, il dit : « Tu es bien heureuse, « ô ma mère, parce que tu m'as enfanté au monde.

« Bienheureux est ton ventre, ô Marie, parce qu'il a porté « Celui qui porte le monde, c'est-à-dire Moi.

« Bienheureux sont tes seins, ô ma Mère, parce que tu les « a mis dans ma bouche, à Moi qui nourris le monde.

« Bienheureuses sont tes lèvres, ô ma Mère, parce que tu « m'as embrassé de ta bouche bien souvent, Moi le Dieu qui « ai créé le monde entier.

« Bienheureux sont tes yeux, ô ma Mère, parce que tu as « regardé ma face, alors que j'étais petit et porté dans ton « giron.

« Bienheureuses sont tes oreilles, parce que tu as entendu « des mystères cachés que personne ne connaît, si ce n'est « Moi, mon Père et l'Esprit-Saint.

« Je ferai que mes anges te servent, ô ma Mère. Je ferai « que mes anges soient à tes ordres dans mon royaume, ô ma « Mère. Je ferai que les chérubins et les séraphins accompa- « gnent ton âme. Voici que ton trône, je l'ai préparé pour toi « à ma droite, dans mon royaume, ô ma Mère. Voici que la « porte du royaume des cieux est ouverte devant toi, ô ma

« Mère. Voici que toutes les armées célestes et les puissances « spirituelles se sont couronnées et viennent à ta rencontre. « N'aie pas peur, ô ma Mère. Aucune puissance de la mort ne « pourra s'approcher de toi, car tu es ma Mère, la Vierge ».

« Son âme tressaillit de joie. Elle cria, disant : « Mon Sei- « gneur, mon Dieu, mon Fils! J'ai aimé la beauté de ta mai- « son et le lieu de séjour de ta gloire ».

« Lorsqu'elle eut dit ces choses, elle ouvrit la bouche et rendit son esprit dans les mains de son Fils, le 21 du mois de tybi, comme si elle allait reposer dans un doux sommeil.

« Les anges et les archanges et les chérubins et les séraphins reçurent son âme en chantant des hymnes devant Elle, en présence de Notre Sauveur, jusqu'à ce qu'ils l'eussent emmenée dans les cieux. Toute l'armée des anges vint au-devant d'elle, l'adorant sous le nom de Mère de Dieu, et, de cette façon, ils lui préparèrent son trône à la droite de son Fils. Elle régna avec lui dans le lieu duquel se sont enfuis la douleur, le chagrin et les gémissements.

« Tout le temps de sa vie fait 60 ans. Elle enfanta le Fils de Dieu dans sa quinzième année, elle passa 30 ans à le servir après l'avoir enfanté, et 15 ans après la résurrection de son Fils (toutes ces années font 60). Elle alla dans sa voie le 21 du mois de tybi. Les vêtements dont elle était revêtue, son manteau et les ἐνδῆμα célestes que le Seigneur avait étendus pour elle, ainsi que les rameaux de l'arbre de vie, on les attacha à son corps saint, on l'en couvrit..... »

Dans Évodius, le récit de la mort de la Vierge est suivi de celui de son Assomption. En était-il de même dans notre document? C'est possible; car nous avons retrouvé (et publié ailleurs) un récit très détaillé de l'Assomption, dont le style et la phraséologie se rapprochent beaucoup de ceux du récit précédent, comme, d'une autre part, de ceux de l'Évangile des XII Apôtres.

Nous avons aussi bien d'autres documents coptes nouveaux sur la Vie de la Vierge[1]; mais la plupart semblent avoir été de simples sermons d'édification. Les Évangiles canoniques y sont surtout commentés et joints aux suppositions des auteurs, qui ne prétendent pas du tout avoir assisté aux évé-

[1] Dans l'un d'entre eux, c'est le Christ qui entreprend de raconter à ses apôtres la Vie de sa Mère, comme dans la Vie de saint Joseph le Charpentier, dont j'ai publié, dans mes *Apocryphes coptes*, le texte memphitique en même temps que quelques fragments du texte thébain (encore grossi par les nouveaux documents), le Christ raconta à ses apôtres l'histoire de son père adoptif. Voici le fragment du prologue qui nous reste :

« Les œuvres de Dieu apparaissent en lui. Je vous ai appris que depuis le commencement j'ai créé l'homme étant avec le Père et l'Esprit saint. Ayant pris de la terre vierge, nous le formâmes comme l'argile du potier, nous soufflâmes sur son visage. Il devint âme vivante. Maintenant donc, mes apôtres vénérés, venez que je vous dévoile le mystère et la manière dont j'ai créé le premier homme au commencement. Il ordonna qu'on appelât l'aveugle de naissance qui n'avait pas vu la lumière. Le Sauveur jeta un peu de salive de sa bouche divine sur la terre. Il façonna de ses propres doigts l'argile, comme au commencement pour Adam et Ève. Il enduisit d'argile les yeux de l'aveugle. Il lui dit : « Va à Siloé. Lave ton visage ». Il fit selon sa parole et il vit à l'instant,

« Voici (reprit Jésus) que je vous ai montré que c'est moi qui ai formé Adam depuis le commencement avec de l'argile. C'est moi qui ai ouvert les yeux de l'aveugle avec la salive.

« Le 7[e] luminaire figure ma Mère, à savoir Marie le rayonnement du cœur,

« J'entends le législateur Moïse, qui raconte dans la Genèse, à propos de l'arche faite par Noé, que Dieu lui dit : « Tu feras la porte sur « son côté ». Je vois aussi que lorsque l'eau du déluge cessa, Noé envoya la colombe pour voir si l'eau était devenue petite et si la terre se découvrait. Elle retourna auprès de lui à l'instant dans l'arche avec une branche d'olivier dans la bouche. Noé sut que la vie approchait de lui.

« Marie aussi, la Vierge, quand elle entendit la voix de l'archange sut que la gloire de Dieu était comme sur la terre et que l'Esprit Saint était venu sur elle. Il se repose en Elle, comme Dieu

nements, comme c'est la règle dans les apocryphes proprement dits.

Nous avons aussi quatre pages relatives à la Visitation et dans lesquelles, à côté des discours prêtés à la Vierge et à Élisabeth, l'auteur se livre à de longs calculs pour prouver, d'après les Évangiles canoniques, que Marie dût rester plusieurs mois près de ses parents pour assister à ses couches.

Un autre fragment inédit est relatif aux Mages et à Hérode;

Un autre à l'enfance de Jésus apprenant ses lettres et commentant à ses maîtres un passage prophétique d'Isaïe;

Plusieurs à la Passion à laquelle assiste Marie. L'un d'eux est surtout curieux, à cause des renseignements — évidemment empruntés à un apocryphe inconnu[1] de nous — qu'il

s'était reposé le septième jour en créant le monde. De même le Fils de Dieu se reposa dans le sein de Marie.

« Écoutez, mes frères, mes bien-aimés, que je vous dise la vie..... »

[1] Il ne serait pas impossible d'attribuer cet apocryphe à l'Évangile de saint Barthélemy, car dans le morceau assez long, que j'ai retrouvé, de ce texte célèbre chez les Pères (et qui est d'ailleurs pleinement gnostique), Judas (s'étant tué, selon notre sermonaire, pour être emmené ainsi que tous les morts, par Jésus quand il passerait par l'Amenti avant sa résurrection), Judas, dis-je, a été déçu dans son espérance. Le Christ prend avec lui tous les morts également rachetés par son sacrifice; mais il laisse à Satan Caïn, Hérode et Judas.

Le même Judas est le héros d'une autre histoire apocryphe dont j'ai dit quelques mots dans l'*Intermédiaire des Curieux*. Voici le texte entier, qui paraît aussi provenir, comme source *primitive*, d'un des trois nouveaux Évangiles visés plus haut par nous :

« Judas, quand le diable fut entré en lui, sortit et courut vers les grands prêtres. Il leur dit : « Que me donnerez-vous pour que « je vous le livre? » Ils lui donnèrent 30 pièces d'argent.

« Or, la femme de Judas avait pris le petit enfant de Joseph d'Arimathie pour le nourrir.

« Le jour où le malheureux Judas reçut les 30 pièces d'argent

nous donne sur les causes du suicide de Judas. Je succombe à la tentation d'en donner ici la traduction :

«(La Vierge disait :)

«Voyez s'ils ont bien lavé son corps souillé de sang. «Voyez s'ils ont donné à son corps une sépulture conve-«nable. Voyez s'ils ont mis à son corps de l'huile et des

de la main des Juifs, il (Joseph d'Arimathie) les reçut dans sa maison. Le petit ne..... dans la chambre de la femme. Judas (entra). Joseph vint aussi près d'eux tout affligé sur son fils. Lorsque le petit enfant de Joseph vit son père — il avait alors sept mois — il cria disant : «Mon père, viens et emporte-moi des mains de «cette femme, qui est une bête féroce, car depuis la neuvième «heure d'hier, ils ont reçu le prix (du sang du Juste)». Lorsqu'il eut entendu ces paroles, son père le prit et alla dehors.

«Quant à Judas, lui, il .... avec d'autres gens dépendant du roi. Ils prirent Jésus..... Ils l'emmenèrent au *praeses*. Pilate leur dit : «Que voulez-vous que je lui fasse?» Ils dirent : «Cruci-«fiez-le!» Et quand ils vinrent au lieu où on devait le crucifier, ils le placèrent nu..... Ils mirent une couronne d'épines sur sa tête et un bâton dans sa main droite. Puis, ils crucifièrent deux voleurs avec lui, à droite et à gauche, et lui au milieu. Il leva les yeux aux cieux et dit : «Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne «savent ce qu'ils font». Eux, ils se moquèrent de lui.....»

On voit qu'ici, en dehors de l'histoire de la femme de Judas nourrice, tout est tiré des Évangiles canoniques, mais en abrégé.

L'Évangile des XII Apôtres et celui de saint Barthelémy développent plutôt les faits évangéliques. A celui des XII Apôtres paraît, du reste, appartenir un interrogatoire plus détaillé de Pilate, comme un récit détaillé des scènes de la mort du Christ. Quant à celui, très gnostique, de saint Barthélemy, il a dû être encore plus prolixe sur cette scène de la Passion comme sur les autres. Dans l'Évangile de saint Pierre, la méthode est la même.

S'il ne s'agit pas dans notre fragment de l'Évangile selon les Égyptiens, paraissant avoir été plus concis, sauf quelques intercalations (telles que celles relatives à Salomé), nous avons donc affaire, je le répète, à un sermonaire, que la seule légende donnée plus haut a tenté et qui, pour le reste, a tenu à ne pas s'écarter des textes sacrés.

« parfums. Voyez s'ils ont pris un tombeau neuf pour y « mettre son corps. Voyez s'ils l'ont (au moins) descendu de la croix ».

« Et ils venaient l'avertir de tout ce qu'ils avaient fait.

« Ils l'avertissaient qu'ils avaient descendu son corps de la croix, qu'ils l'avaient enseveli avec des parfums de grand prix, des suaires blancs, qu'on lui avait mis de la myrrhe et de l'aloès, qu'on l'avait placé dans un tombeau neuf.

« Toutes ces choses, ils les lui disaient, et elle-même faisait souvenance des paroles qu'il (Jésus) lui avait dites, à savoir : « Il faut que je souffre toutes ces choses ».

— Hymne[1] : « Bienheureuse es-tu, ô Marie, qui es élevée au-dessus du ciel et de la terre. Ô Marie, dont l'âme est plus aiguë que tout glaive (*sic*). Selon ce qu'a dit Syméon le prêtre, à savoir : « Ô Marie, un glacier traversera ton âme, afin que soient révélées les pensées de « beaucoup. »

« Tu es bienheureuse, ô Marie, car le monde est devenu libre par toi.

« Tu es bienheureuse, ô Marie, qui as affranchi le monde de la malédiction s'attachant à la désobéissance d'Adam et d'Ève.

« Tu es bienheureuse, ô Marie, qui nous as ouvert de nouveau les portes du Paradis par tes prières.

« Tu es bienheureuse, ô Marie, dans le sein de laquelle le salut de tout l'univers a eu lieu pour nous.

« Tu es bienheureuse, ô Marie, par laquelle la race des femmes a reçu gloire.

« Quel homme sur la terre, alors que son esprit serait pur comme le ciel, alors que ce serait un sage plus grand que tous ceux qui ont existé dans le Monde, quand bien même il aurait reçu la loi comme Moïse, et l'esprit de prophétie comme Élie et Samuel, pourrait parler de la gloire de ta vie si pure ?

[1] Ce mot est écrit en marge.

« Vraiment, si je me souviens de ta vie si pure, je deviens comme si j'avais quitté ce monde pour aller au haut des cieux. Je deviens comme si j'étais ressuscité avec mon Seigneur aujourd'hui.

« — Je t'en prie, ô Madame la Vierge, patiente avec moi un peu, jusqu'à ce que je finisse ce que j'ai commencé d'abord.

« — Lorsque Jésus sut que toute chose était accomplie, il pencha la tête et rendit l'esprit.

« Une grande théorie eut lieu en ce moment.

« Les anges prirent leurs couronnes qui étaient sur leurs têtes. Ils les déposèrent.

« Les chérubins déposèrent leurs ailes lumineuses.

« Les séraphins couvrirent leurs propres faces.

« Le Père regardait sur la terre.

« Le soleil eut peur et cacha sa lumière. La lune s'en alla. Une grande obscurité eut lieu au milieu de ce jour-là. Les morts ressuscitèrent dans les tombeaux. Le voile du temple se fendit en deux.

« Lorsque toutes ces choses eurent lieu, ceux qui étaient venus pour le voir eurent peur.

« Ils disaient : « Voici qu'on a tué dans notre ville une « grande multitude d'hommes, et une chose de ce genre n'eut jamais lieu; véritablement, c'est le Fils de Dieu ».

« Ensuite ils emportèrent son corps saint en bas de la croix.

« Ce jour-là était un grand jour de fête de tous les Juifs, et personne n'y travaillait du tout.

« A cause de cela, ils se réunirent à la procession (théorie) pour le voir.

« La loi des Juifs était celle-ci : « Ceux qu'on tuait dans « Jérusalem, avant qu'ils rendissent l'âme, on leur brisait « les jambes, comme pour leur faire mépris en qualité de « pécheurs ».

« Il y avait un grand trouble chez les Juifs à son sujet, car

leur coutume n'était pas de laisser les corps sur la croix pendant le sabbat.

« Ils se dirigèrent vers Pilate et lui dirent : « Tu sais que « demain est jour de fête, que les corps ne restent pas sur « la croix. Si tu l'ordonnes, que nous leur brisions les jambes « et que nous les emportions de la croix ».

« Pilate ordonna de faire ainsi.

« Ils vinrent donc, ils brisèrent les jambes des deux voleurs qu'on avait suspendus avec lui jusqu'à ce qu'ils fussent morts.

« Lorsqu'ils vinrent près de Celui qui connaissait toutes les choses avant qu'elles fussent, ils voulurent lui briser les pieds. Mais ils le trouvèrent ayant rendu l'âme.

« Lorsqu'ils virent qu'il avait échappé à cette grande peine consistant dans le brisement des jambes, ils furent fort remplis de colère, parce qu'il avait échappé à leurs mains.

« Un d'entre eux qui avait une lance en mains se précipita avec colère contre Jésus et frappa son côté droit de la lance. A cet instant, le côté s'ouvrit. Il en sortit du sang et de l'eau.

« Lorsqu'ils virent l'eau et le sang, ils témoignèrent en disant : « Cela n'eut jamais lieu que le sang sortit d'un homme mort. Et ce n'est pas seulement du sang, mais du sang et de l'eau ».

« Eux donc, ils crièrent ensemble : « En vérité, celui-là est le Fils de Dieu ».

« Pilate prit de l'eau. Il se lava les mains devant eux en disant : « Je suis pur du sang de cet homme juste ».

« Cet impur, dont le nom n'est pas digne d'être prononcé, Judas, lorsqu'il vit le grand péché qu'il avait commis et le grand trouble qui avait eu lieu, eut très peur, entendant d'ailleurs son nom dans la bouche de tous : « C'est son dis- « ciple qui l'a vendu ».

« Il dit : « Malheur à moi, car j'ai livré un sang innocent « à la mort ».

« Ô Judas impie, d'où (pourquoi) ton nom impie est-il venu ici? On effacera ton nom du livre de vie[1]. On se souviendra de l'iniquité de tes pères devant le Seigneur. On n'effacera pas les péchés de ta mère, parce que tu n'as pas songé à faire miséricorde.

« Après cela le conseilla son compagnon de malice, Satan, disant : « Tu restes à quoi faire? Tu sais que, quand « Celui-ci descendra à l'Amenti, il emmènera en haut toute « la captivité avec lui. Écoute-moi donc! Lève-toi, va-t'en! « Étrangle-toi et meurs. Il aura pitié de toi et t'emmènera en « haut avec toute la captivité ».

« Il se leva donc, celui dont la fin était arrivée pour lui malheureusement, sans qu'il le sut.

« Il prit les 30 pièces d'argent. Il alla trouver les grands prêtres. Il leur dit : « Recevez cela pour vous, car j'ai livré « un sang innocent à la mort ».

[1] Cette phrase se retrouve dans deux pages pouvant avoir appartenu à l'Évangile de saint Barthélemy et qui commencent ainsi :

« . . . . . liar (Belial), il enlaça Melchir, il l'attacha d'une chaîne de fer et d'acier. »

« Tandis que la mort parlait avec la sépulture (la momie) de Jésus dans le tombeau, Jésus affranchissait toute la race humaine. Il guérissait les fils d'Adam que l'ennemi avait frappés. Il ramenait le troupeau qui s'était égaré vers la bergerie encore. Il replaçait Adam dans son état primitif et lui remettait ses péchés, en paix. Amen. »

« Jésus se retourna vers l'homme qui l'avait livré, c'est-à-dire Judas Iscariote. Il lui dit : « En quoi as-tu bénéficié, ô Judas, de « m'avoir livré aux mains des grands prêtres? Moi, j'ai souffert « toutes les douleurs pour sauver ma créature; mais toi, Judas, « malheur à toi! Double anathème et malédiction sur toi! Judas, « son partage est avec son père le Diable; on a effacé son nom du « livre de vie, etc. »

Pour moi, il me paraît certain que notre sermonaire s'est beaucoup inspiré de l'Évangile de saint Barthélemy. C'est ce qu'on pourra vérifier dans ma publication des fragments de cet Évangile. Ses sources principales n'en restaient pas moins les Évangiles canoniques.

« Ils lui dirent : « Cela n'est pas notre affaire, cela te re-« garde ».

« L'impie donc jeta les pièces de monnaie dans le temple. Il s'en alla et s'étrangla.

« Voilà, (pensait-il), l'affaire de ceux qui m'ont accusé « devant le Seigneur et ont dit des choses mauvaises contre « mon âme. »

« Lorsqu'eut lieu le soir de la veille du sabbat, après qu'on l'eut déposé (Jésus) de la croix, vint une multitude de gens se cachant (bien qu'appartenant à Notre Seigneur et ayant cru en lui).

« L'un d'eux était Joseph d'Arimathie (qui arriva) avec Nicodème, lequel était venu trouver Jésus de nuit.

« Ceux-ci donc allèrent trouver Pilate et lui demandèrent de lui donner le corps de Jésus.

« Pilate se réjouit beaucoup. Il ordonna de le leur livrer, car, lui, Pilate croyait au Seigneur Jésus.

« Ils prirent Jésus; ils le lavèrent. Ils lui donnèrent des parfums et des aromates, selon leur coutume, ainsi que des linceuls bien blancs.

« Ils cherchèrent où ils mettraient son corps.

« Il y avait un jardin en ce lieu... »

Mais ceci m'écarte un peu trop de mon sujet primitif.

Je termine donc en ajoutant que tous les textes coptes, récemment étudiés par moi, seront bientôt publiés dans un volume, qui réunira tous les apocryphes coptes du Nouveau Testament jusqu'ici connus.

Agréez, etc.

Eugène Révillout.

BIBLIOGRAPHIE.

LES MANUSCRITS DE L'INDIA OFFICE.

Nous devons à la collaboration de MM. DENISON ROSS et Edward G. BROWNE le catalogue des collections de manuscrits persans et arabes qui, formées par William Jones et M. Ashburner, sont conservées aujourd'hui dans la bibliothèque de l'India Office[1]. Rédigé avec la compétence et le soin que l'on était en droit d'attendre de ces savants orientalistes, le catalogue de MM. Denison Ross et Browne sera utilement consulté par ceux qui s'occupent soit de littérature persane et pehlvie, soit de l'histoire de l'Inde musulmane. Obligé de partir pour Calcutta, où il venait d'être nommé directeur du Muhammadan Madrasa College, M. Denison Ross fut obligé d'abandonner ce travail, fort avancé déjà, dont il avait été chargé par l'India Office. M. Browne, sur sa demande, accepta de le revoir et de l'achever[2].

La première des collections décrites, offerte en 1792 à la Royal Society par Sir William et Lady Jones, et qui avait été, il y a près d'un siècle, l'objet d'une description sommaire par Charles Wilkins (cf. JONES, *Works*, éd. de 1807, XIII, 399 et suiv.), comprend cent dix-huit manuscrits, persans pour la plupart. Trois de ceux-ci, que M. Browne signale dans sa préface, méritent une mention spéciale. Le premier (n° 45) est un magnifique manuscrit, orné de miniatures, du poème de Firdoûsî, *Yoûsouf et Zuleïkhâ*. Antérieur à l'an 1000 de l'hégire, il serait le plus ancien manu-

[1] *Catalogue of two collections of Persian and Arabic manuscripts preserved in the India Office Library*. London, printed by Eyre and Spottis Woode, 1902, in-8°, VII-189 pages.

[2] Les n° 1-214 ont été décrits par M. Denison Ross, les autres par M. Browne qui a, en outre, rédigé la préface et les index et revu tout le travail.

scrit connu jusqu'à ce jour, et son texte présente des particularités qu'il serait utile d'étudier. Le second (n° 46) est un exemplaire du *Koulliyât* de Djâmî, daté de cha'bân 940, d'une remarquable exécution et donnant un texte absolument complet. Le troisième enfin (n° 59) est un très beau et ancien manuscrit du *Djavâmi' al-hikâyât* de 'Aoufî, qui semble avoir été écrit au XIVe siècle.

On remarque encore : parmi les historiens, quatre importants ouvrages relatifs à l'Inde musulmane : le *Mirâ'at-i Sikenderî* ou histoire des sultans de Guzerate, de Mandjhoû ibn Akbar (n° 8); le *Djihanguîr-Nâmè* (n° 9); le *Behâdourchâh-Nâmè* (n° 10) et le *Siyar oul-mouta'akhkhirîn*, histoire de l'Inde de la mort d'Aurengzeb à 1195 de l'hégire (n° 13).

Pour les ouvrages scientifiques, un rare traité d'astrologie, le *Kitâb at-ta'lîm* (n° 16), et les *Tables* d'Oloûgh Beg (n° 17). Parmi les lexicographes, un exemplaire du *Ferheng-i Djihânguîrî* annoté par William Jones (n° 20). Parmi les poètes, un beau manuscrit du *Châh-Nâmèh* daté de 1008 de l'hégire (n° 23), un *Divân* d'Envèrî, écrit au XVIe siècle; deux exemplaires de la *Khamsè* de Nizâmî (n°s 30-31); deux remarquables manuscrits du *Mesnevî*, de Djelâl ed-Dîn Roûmî (n°s 34-35), et un *Divân* d'Emîr Khosrô Dihlevî paraissant dater du XVIe siècle (n° 42).

Les n°s 73-81 sont des traductions persanes d'ouvrages sanscrits (Ramayana, Bhagavad-Gita, Shiva Purâna). Citons, sous les n°s 78, le *Touhfet-oul-Hind*, sorte d'encyclopédie indienne des sciences et des arts, précieux manuscrit annoté par William Jones.

Les manuscrits arabes sont peu nombreux. On remarque (n°s 89-91) un exemplaire en quatre volumes du *Fatâwâ 'Alemguîrî*, célèbre collection d'arrêts judiciaires compilée par ordre d'Aurengzeb. Les n°s 99 et 100 sont de belles copies du *Kâmoûs* datées de 1072 et 1010. Chose curieuse, la collection William Jones, bien que formée dans l'Inde, ne comprend qu'un seul manuscrit hindoustani. C'est une traduction moderne de Gulistan (n° 118).

La seconde collection, formée par M. Burjorjee Sorabjee Ashburner (nos 119-265), et offerte par lui à la Royal Society, fut remise à l'India Office en 1876. Plus nombreuse que la collection William Jones, elle est loin toutefois d'avoir la même importance, et les manuscrits qui la composent sont généralement modernes. Citons, parmi les ouvrages historiques. un exemplaire des sections II et III de la *'Oumdet-out-tevârîkh*, histoire de Ranjet Singh, dont seule la deuxième section a été publiée jusqu'à présent (n° 137), et, sous le n° 145, un très important manuscrit du *Ta'bir-i soultânî* de Nizâm oul-Moulk, daté de 1057, et dont le texte, malheureusement incomplet, diffère sensiblement des autres textes connus. Citons encore plusieurs traductions persanes d'ouvrages sanscrits (nos 192-198). Comme dans la collection William Jones, les manuscrits arabes et hindoustanis sont en très petit nombre. Mais ce que la collection Ashburner présente de plus important, c'est une remarquable réunion de manuscrits zoroastriens (nos 213-231), dont font partie le *Zarâtouch Nâmè* (n° 213), la *Kissè-i Sendjân*, histoire de l'exode dans l'Inde des Zoroastriens de Perse, écrite par Bahman fils de Kaïkobad (n° 216), le *Khourda Avesta* avec traduction persane (n° 223), deux dictionnaires pehlvis expliqués en persan (nos 226-227), le Vispered avec traduction pehlvie (n° 229), et deux manuscrits du Vendidâd (nos 230-231). Le plus important de ces ouvrages serait un manuscrit pehlvi des traditions de Zoroastre (n° 228), venu de Perse, et auquel M. West a consacré une longue note (p. 171-172). Avec le n° 232 commence une longue série de copies de manuscrits de la bibliothèque de Mollâ Firoûz de Bombay, dont M. Rehatsek a publié le catalogue en 1873. Sous les nos 266-280 ont été répertoriés des manuscrits incomplets appartenant à l'India office et provenant en partie de William Jones.

Chacun de ces manuscrits a été décrit de la manière la plus minutieuse. MM. Denison Ross et Browne ont donné, pour chaque auteur, quelques détails biographiques, et, pour

chaque ouvrage, la bibliographie des manuscrits connus et des éditions publiées jusqu'à ce jour. Deux index; l'un pour les titres, l'autre pour les noms propres, facilitent les recherches. Ajoutons enfin que l'exécution typographique de cet important catalogue est des plus soignées.

Lucien Bouvat.

Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l'Antiquité, par E. Revillout, conservateur au Louvre, etc., 2 tomes, xxii-1,561 pages.

En Égypte, aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire de l'ancien empire, on trouve déjà un système de digues, de canaux d'irrigation et de réservoirs destinés à régler la crue du Nil, entièrement réglementé. Le roi, monarque absolu, est possesseur de la terre; les habitants sont attachés à la glèbe, dont ils suivent le sort; ils sont mentionnés avec elle dès la charte d'Amten (IIIe dynastie).

La tâche, fixée par les règlements royaux, était confiée à des ateliers de cinq et de dix hommes embrigadés. Le roi s'emparait des produits du sol par l'intermédiaire du préfet du nome. C'était le monopole absolu de l'agriculture. Devant l'autorité royale, appuyée sur les castes militaire et sacerdotale, l'individu comptait pour peu de chose et le pharaon incarnait réellement l'État, beaucoup plus que le roi de France au xviie siècle.

Les révolutions, les conquêtes, l'expansion de l'Égypte autour d'elle, amènent des changements dans cette organisation. Ramsès II met les temples, dont les biens étaient jusque-là gérés par un agent royal, en possession de l'administration de leurs biens; il récompense les services que lui a rendus la caste militaire en lui affectant une part considérable de ses propriétés, concédée à titre de fiefs; il se vante d'ailleurs «de lui avoir fait un bon sort, de lui avoir donné des cités de refuge» (poème de Pentaour). A partir de ce

moment, il y a trois propriétaires du sol: le roi, les temples et les soldats. Les biens de ceux-ci sont transmissibles par hérédité, tandis que les fiefs distribués à ses troupes par Ahmès Ier pour les récompenser des efforts faits pour chasser les Hyksos n'étaient que des concessions temporaires qui rentrèrent plus tard dans le domaine royal, comme cela se passa du temps des Lagides.

Bok-en-ranf («le serviteur de son nom», rapproché ingénieusement de עֶבֶד־שְׁמוֹ par M. E. Revillout, p. 201, note 2), dont les Grecs ont fait Bocchoris, organise une sous-propriété concédée aux cultivateurs, tenanciers du sol, et leur donne le droit de s'obliger en qualité de propriétaires. C'est sous son règne que l'on commence à écrire le démotique, dont on a un document au Louvre (c'est un contrat). Ses idées sont reprises par Amasis, qui réorganise l'économie politique de l'Égypte, en réaction contre le régime théocratique. Mais il faut descendre jusqu'à la conquête perse, jusqu'à Darius Ier, pour voir introduire la donation proprement dite des immeubles, fait considérable, contraire aux anciennes traditions de co-possession familiale, à côté de la vente et de la location qui s'étaient glissées peu à peu dans les usages, puis dans le droit. Et pourtant, d'un autre côté, l'action de Darius Ier était plutôt réactionnaire, car il rendit aux prêtres le privilège de rédiger les contrats, que l'anti-clérical Amasis leur avait enlevé.

Tel est l'immense tableau que M. E. Revillout fait défiler sous nos yeux, dans ses deux volumes compacts (à une seule pagination pour les deux tomes) qui achèvent et complètent les travaux déjà publiés sur ce sujet par l'éminent professeur de l'École du Louvre. Son *Précis* est moins un exposé doctrinal qu'un examen de documents (stèles et papyrus) dont plusieurs ont été lus et interprétés par lui pour la première fois. Les plus curieux de ces documents, et les plus importants au point de vue de l'histoire du droit, sont sûrement ces états de la famille qui contiennent les noms de tous les individus qui la composaient, les esclaves

compris, états désignés sous le vocable égyptien d'*apretu*. A l'ancienne époque (XII[e] dynastie), un seul homme est *paterfamilias;* les autres membres de la famille sont sous sa puissance, y compris sa mère et sa sœur, qui n'avaient que la jouissance de leurs domaines et ne pouvaient faire valoir leurs droits sur la succession paternelle que par leurs représentants légaux mâles. La preuve de la dévolution de l'héritage ne pouvait se faire que par la production de ces états de famille, qui établissaient la filiation.

Il eût été intéressant de rechercher ce qu'il reste actuellement, dans les coutumes du peuple égyptien islamisé, de ces vieilles législations successives. M. Revillout y a bien songé, mais à cause de l'insuffisance des renseignements qui lui ont été fournis, il n'a pu développer ce point de manière à satisfaire le lecteur avide de renseignements.

Certaines conversations avec le *mudir* d'Assouan, auxquelles il est fréquemment fait allusion, donnent de précieux détails qui gagneront plus tard à être précisés et expliqués. Les indications fournies par Lancret dans son mémoire sur l'administration de l'Égypte ne peuvent être utilisées qu'à titre purement documentaire, parce qu'à son époque on connaissait insuffisamment le droit musulman ainsi que les dérogations successives qui ont été apportées à ses principes par diverses *leges principis* et notamment par l'organisation de l'Empire ottoman. Pour en donner un exemple, nous nous reporterons aux pages 1528 et suivantes, où l'auteur reproduit intégralement les termes mêmes de Lancret; il est clair que le *moultezim* (proprement « fermier ») est détenteur, à titre de fief personnel et non transmissible aux héritiers (qui doivent se faire envoyer en possession par le représentant du souverain), de terres domaniales ou *mîriyyé* sur lesquelles vivent les fellahs, tenanciers du sol, transmettant leur propriété à leurs héritiers, la donnant ou la vendant, mais néanmoins avec un titre précaire, puisque cette propriété est confisquée à son profit par le *moultezim* (le terrain seul, non la maison et les meubles, dévolus au fisc) en

cas de décès sans héritiers. Avant de pouvoir affirmer en toute sécurité que cette organisation se rattache directement à la législation de l'ancienne Égypte, il faudrait examiner quelles phases elle a subi sous la domination musulmane, sous les gouverneurs des 'Abbâsides, les Fâtimides et les Mamloûks, avant qu'on lui appliquât les règles de la féodalité guerrière ottomane, précisées dans les règlements du sultan Soléïman Ier. Quelque jour les documents publiés seront assez abondants pour qu'un élève de l'École du Louvre puisse entreprendre cette tâche. En attendant ce complément d'informations, il faut savoir le plus grand gré à M. Revillout d'avoir constitué la science du droit égyptien et de lui avoir fourni une base d'études dans son *Précis*, auquel il ne manque qu'une bonne table des matières pour faciliter les recherches au milieu de l'immense somme de travail dépensée par le savant égyptologue.

Cl. Huart.

NOTE SUR QUELQUES FRAGMENTS COPTES RELATIFS À DIOSCORE.

M. Crum vient de publier douze fragments coptes, relatifs à Dioscore[1]. Il les numérote d'après leurs sources : LXVIII, LXXIII, LXIX, XCVI, LXX, LXXXIII, LXXII, LXXI, XCII[2], 8084[3], 241, 242.

Les trois premiers (LXVIII, LXXXIII, LXIX) correspondent

[1] *Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria.* Voir *Society of Biblical Archaeology*, 10 juin 1903.

[2] Les chiffres romains désignent les pages d'une transcription faite par Arthur des Rivières, vers 1845, d'après des papyrus qui étaient dans la célèbre collection Harris. La transcription de des Rivières est actuellement à Munich (ms. copte n° 3).

[3] Conservé au Musée du Caire.

au panégyrique de Macaire de Tkoou[1]. Le second en particulier (LXXIII) reproduit la vision mentionnée plus haut; *Journ. as.*, X[e] série, t. I, p. 259, note 1.

Les deux derniers (241, 242) sont transcrits et résumés par Zoéga[2]. M. Crum en donne une traduction anglaise et suppose qu'ils appartiennent à un panégyrique. Le dernier (242) renferme la prophétie de l'ermite Jean[3] et la lettre des juifs à Marcien mentionnée aussi par Jean d'Asie[4].

Les sept autres fragments correspondent à l'*Histoire de Dioscore* (*Journal as.*, X[e] série, t. I) dans l'ordre suivant :

XCVI...	*Journal asiat.*,	p. 278, l. 24-279, l. 4.
LXX....	—	286, l. 8-13 et l. 18-p. 287, l. 3.
LXXXIII.	—	298, l. 1-4 et l. 7-11.
LXXII ..	—	300, l. 14-18.
LXXI...	—	303 et p. 303, l. 1-4 et l. 10-15.
XCII ...	—	308, les deux dernières lignes.
8084...	—	270, l. 20-271, l. 13.

Ces feuillets semblent bien correspondre à une ou à plusieurs histoires de Dioscore, analogues à celle qui a été conservée en syriaque. Il est certain du moins que le copte n'est pas une traduction du syriaque, car les différences sont nombreuses et par endroits le texte copte est le meilleur, par exemple il porte ⲡⲁⲙⲡⲣⲉⲡⲓⲟⲥ (Pamprepios) lorsque le syriaque porte le nom inconnu d'ailleurs [illegible]. Au lieu de *ϖαμπ*, le traducteur syrien a lu *ϖανυπ*, confusion facile à commettre puisque dans les manuscrits grecs le *ν* porte

[1] *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, Paris, 1895. Cf. Préface (?), p. 98 et 119.

[2] *Catal. Cod. copt. Mus. Borgiani*, Rome, 1810, cf. n° CLXV de ce catalogue.

[3] Cf. *supra*, *Journ. as.*, X[e] série, t. I, p. 267.

[4] Cf. *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré*, Paris, 1898, p. 36, et *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, Paris, 1901, p. 91.

une queue comme le μ et que le μ était joint au π suivant. Le copte a conservé la véritable forme [1]. — En un autre endroit, le patrice qui n'est pas nommé dans le syriaque (p. 271, l. 9) est appelé dans le copte ⲚⲈⲒⲔⲎⲖⲀⲀⲤ (Nicétas) ce qui est sans doute la bonne leçon, car on sait par ailleurs qu'un patrice Nicétas était favorable aux monophysites et reçut chez lui Dioscore à Constantinople [2], (*Supra*, Xe série, t. I, p. 246, l. 1 et p. 19, l. 7-12).

En somme, sauf nouvelles découvertes, l'histoire syriaque de Dioscore nous semble toujours dépendre de un ou de plusieurs récits, grecs ou coptes, d'origine égyptienne. En particulier, l'histoire du concile de Chalcédoine est la rédaction légendaire égyptienne. Ces écrits primitifs (D^1) furent combinés et complétés sans doute en Palestine, et conduisirent à une nouvelle rédaction, certainement grecque (D^2), qui fut traduite en syriaque [3]. — Enfin les fragments coptes publiés par M. Crum peuvent faire partie des sources D^1 ou peut-être dépendre du grec D^2, mais ne dépendent certainement pas du syriaque qui n'en est pas non plus une traduction.

Ajoutons que Sévère d'Aschmounaïn ne connaissait pas la fin de l'histoire de Dioscore. D'après lui, en effet, la coutume

[1] Le nom propre ܦܢܘܦܪܘܦܝܘܣ (Panopropios) qui se trouve dans l'histoire de Dioscore (p. 280, 281, 282, 283, 286), figure aussi dans les Plérophories (Cf. *Les Plérophories de Jean de Maiouma*, Paris, 1899, p. 23, 24, 27 et *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, Paris 1901, p. 75). On peut donc se demander si ces deux ouvrages qui présentent une faute de lecture identique n'ont pas été traduits par un même traducteur.

[2] De plus, en changeant la position d'un point dans le texte syriaque, nous aurions dû traduire (*supra*, t. I, p. 300, l. 15-16) : « Ils répondirent : nous sommes juifs, nous n'avons pas foi dans le Messie », comme le porte le texte copte (LXXII).

[3] Cette traduction syriaque fut peut-être faite en même temps que celle des Plérophories, d'après l'avant-dernière note ci-dessus.

d'écrire l'histoire des patriarches fut interrompue dès le concile de Chalcédoine[1]. Cependant à son époque (x[e] siècle) un manuscrit syriaque contenant l'histoire de Dioscore, conservé maintenant à Londres, se trouvait au monastère de Notre-Dame des Syriens dans le désert de Scété[2].

F. NAU.

[1] Voici la traduction de ce passage donnée par M. Evetts : « None was left to write histories of the Patriarchs, and the practice of composing them was interrupted. But the Lord remains for ever. In this way no biography of the holy Patriarch Dioscorus was found after his banishment. » Cette traduction de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* faite par M. Evetts et déjà annoncée par M. Crum le 12 février 1902 dans les *Procedings S. B. A.* (Cf. *Eusebius and Coptic Church histories*, p. 2, l. 7-8 du tirage à part), est à l'impression pour le tome I de la *Patrologia orientalis* Graffin-Nau.

[2] Ms. add. 14631 du x[e] siècle. Il est cependant possible que ce ms. ait été apporté plus tard dans ce monastère, mais il est étonnant que Sévère n'ait connu ni le panégyrique de Macaire de Tkoou ni les sources coptes ou grecques de l'histoire de Dioscore que nous croyons antérieures au x[e] siècle et qui traitaient du séjour de Dioscore à Gangres.

Le gérant :
RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1903.

LES BAS-RELIEFS
DU STÛPA DE SIKRI (GANDHÂRA),

PAR

A. FOUCHER.

Au mois d'avril 1898, dans le *Journal of Indian Art and Industry*, M. J. Burgess reproduisait d'après une vue d'ensemble — la seule qu'il eût à sa disposition — le soubassement du *stûpa* de Sikri, aujourd'hui conservé au musée de Lahore et dont le pourtour est décoré d'une frise de treize bas-reliefs. Ces sculptures, ajoutait-il, « devraient être photographiées séparément à une échelle définie et publiées[1] ». Nous avions justement pris soin, lors de notre passage à Lahore en 1896, d'exécuter ce relevé dans les conditions spécifiées par l'éminent archéologue. Dès la séance du 9 décembre 1898, nous mettions à la disposition de la Société asiatique, entre autres clichés inédits, la collection de ces photographies[2] : ce sont elles que nous trouvons enfin le loisir de publier, en les accompagnant d'un commentaire. Dans l'intervalle, telle identification qui, en 1898, eût été inédite, comme celle de la visite d'Indra au Buddha (n° III), a cessé de l'être aujourd'hui ; plusieurs seront encore, croyons-nous, des nouveautés pour les spécialistes. Le lecteur

[1] Voir *Journ. of Ind. Art and Ind.*, vol. VIII, n° 62, pl. VI et cf. p. 32 et n. 3.

[2] Voir *Journ. asiat.*, IX[e] série, t. XII, p. 541.

n'a d'ailleurs cure de ces questions de priorité, aussi longtemps qu'on lui fournit sur chaque sujet des explications à son gré satisfaisantes, et nous n'y insisterions pas davantage, s'il n'y avait là un motif de plus pour justifier la publication, depuis longtemps réclamée, de ces bas-reliefs. Il y en a d'autres encore. Les fouilles exécutées en 1889 à Sikri par le colonel H.-A. Deane — à présent *Chief-Commissioner* de la province récemment créée de la « Frontière du Nord-Ouest », alors capitaine et *Assistant-Commissioner* à Mardân — furent les premières dans le Gandhâra à être méthodiquement conduites : il en résulte que, par une exception presque unique, nous possédons la frise du *stûpa* dans l'ordre original. Si l'on nous permet enfin de rappeler que le *Journal asiatique* fut le premier à donner, en 1890, des phototypies des deux plus belles statues découvertes en même temps à Sikri, peut-être pensera-t-on que les reproductions de cette remarquable série de bas-reliefs s'y trouvent particulièrement à leur place. Ajoutons que l'article capital, publié à cette occasion par M. E. Senart[1], a fixé une fois pour toutes le cadre chronologique de l'art du Gandhâra de façon assez sûre pour que nous soyons autorisés à ne nous occuper ici que de la question, plus modeste, de l'interprétation des monuments.

Sikri ou Shikar Tangai (le Val de la Chasse) est un insignifiant repli des collines dites de Pâja, rameau détaché des montagnes qui forment au Nord-Est la ceinture du district de Peshavar, l'ancien Gandhâra. Situé à environ 5 kilomètres à l'E. N. E. de Jamâl-Garhî et à 3 kilomètres au N. E. de Saval-Dhêr, dans un pays semé de ruines bouddhiques, il doit, selon toute vraisemblance, au voisinage de la

[1] Voir *Journ. asiat.*, VIIIe série, t. XV, p. 139 et suiv.

grande route qui de Po-lou-cha (Varṣapura?) montait directement au Svât, le fait d'avoir jadis recélé un couvent[1]. On ne s'expliquerait guère autrement que des moines eussent pu vivre dans un ravin aussi misérable et y entasser tant d'œuvres d'art. En 1889, le colonel Deane a fait exhumer de ce petit recoin, dominé par d'arides falaises rocheuses, plus de 350 morceaux de sculpture[2], et nous avons pu constater lors de notre passage, le 8 décembre 1896, que les gens du pays continuaient à gratter dans les déblais. Au centre d'une courette quadrangulaire se marque encore en rond la place où se dressait le *stûpa* dont les restes occupent aujourd'hui la place d'honneur au milieu de la galerie archéologique de Lahore. Il est probable qu'avant d'être enterré, des siècles durant, sous les éboulis de la montagne jusqu'à ce que le hasard d'une grosse pluie l'ait, dit-on, remis au jour, ce *stûpa* avait été volontairement démoli pour en piller l'ordinaire dépôt de « joyaux » et de reliques. Du moins les fouilles n'ont-

[1] Voir la carte jointe à nos *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra*, dans le *Bull. de l'École fr. d'Ext.-Or.*, t. I (année 1901) et, pour plus de détails, *ibid.*, p. 360, ou *Sur la frontière indo-afghane*, p. 82.

[2] Nous ne comptons que les pièces transportées à Lahore et auxquelles, en 1897, M. F.-H. Andrews, alors conservateur du musée, voulut bien sur notre demande assigner des numéros. Afin de les distinguer des sculptures, de provenance le plus souvent incertaine, qui forment le gros de la collection et dont le nombre dépasse 1,200, il commença à numéroter les fragments originaires de Sikri à partir de 2,000 et au-dessus. Nous trouvons relevé dans nos notes le n° 2,352, qui n'est pas le dernier.

elles fait découvrir de son couronnement ni même de son dôme aucun fragment qui ait paru valoir la peine d'être conservé. Seule, sa base aurait été retrouvée à peu près intacte et *in situ*. Cette partie est aussi la seule qui subsiste au musée, où, grâce aux précautions prises par le colonel Deane, elle a pu être exactement réédifiée dans son état primitif.

Si l'on ne tient compte que des pièces anciennes, ce soubassement, de forme circulaire, comprend d'abord une plinthe haute de 0 m. 23, surmontée d'un tore de 0 m. 08. Au-dessus, entre deux lignes de moulures, se développe une frise formée de treize bas-reliefs, sortes de métopes que séparent, en guise de triglyphes, autant de petites colonnettes : celles-ci, d'ordre corinthien, sont engagées dans des panneaux rectangulaires, larges de 0 m. 12, dont les bords saillants les encadrent. Une corniche, sur laquelle reposait sans doute le dôme, couronne le tout. Elle est supportée par des modillons ou plutôt de petites consoles d'un modèle ingénieusement décoratif et d'ailleurs courant au Gandhâra : l'artiste les a traitées comme autant de petits pilastres carrés qui se recourbent sur eux-mêmes en forme d'S renversé (∽) et dont l'extrémité antérieure est également ornée, sur les trois faces apparentes, d'un chapiteau d'acanthes. Notons, pour être complet, que sur la corniche règne un motif « en dents de scie », auquel correspond, sur l'architrave, un ornement figurant une série de denticules alternés de bâtonnets. Le tout est travaillé dans le schiste bleuâtre, caractéristique de la contrée

d'origine, et nous est parvenu en un remarquable état de conservation [1]. Le grand diamètre, au-dessus de la corniche, est de 2 m. 25 et la circonférence, à la hauteur de la frise, mesure 6 m. 20 : la vue que nous donnons est au 1/30[e] de l'original. Quant aux panneaux sculptés qui font l'objet particulier de cette étude, leur hauteur est exactement de 0 m. 33 ; leur largeur varie entre 0 m. 33 et 0 m. 38 : nos planches les reproduisent uniformément au 1/5[e] de la grandeur réelle.

Les observations que nous pourrons avoir à faire sur le style et la distribution de ces bas-reliefs viendront plus utilement après que nous les aurons passés en revue, mais nous devons tout de suite avertir le lecteur qu'il serait vain d'y chercher un choix d'épisodes chronologiquement classés, encore moins une succession de scènes déroulant une histoire suivie, comme on en trouve par exemple sur les frises de Boro-Budur [2]. Il en résulte que la question de savoir dans quel ordre nous allons les

[1] Il ne manque que deux têtes de personnages importants (n[os] IX et X) ; il se peut qu'elles aient été brisées par vandalisme, mais comme les autres figures centrales n'ont subi aucune mutilation, il est plus probable que ces deux têtes (comme d'ailleurs la plupart des autres parties tombées) étaient dès le début des pièces rapportées et qu'elles se sont simplement décollées au cours des siècles. C'est là un artifice de métier auquel les sculpteurs du Gandhâra avaient fréquemment recours et qui explique le grand nombre de faces détachées qui ont été retrouvées dans les fouilles.

[2] Voir C. M. Pleyte, *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur*, Amsterdam, 1901-1902.

faire défiler sous nos yeux perd beaucoup de son importance. Pour s'assurer que les rangs ne fussent pas intervertis dans la série au cours du transport de Sikri à Lahore, le colonel Deane avait soigneusement numéroté chaque dalle, en commençant au plus près et, selon la coutume des Européens, en continuant de gauche à droite. Peut-être eût-il été plus orthodoxe, en même temps que plus conforme aux habitudes de l'École, ainsi que nous l'avons déjà fait observer ailleurs[1], de procéder à cette opération en allant de droite à gauche, dans le sens même où le fidèle faisait le tour (*pradakṣiṇâ*) du monument. Mais, encore une fois, aucun point de départ ni aucune direction ne donnant ici un ordre plus logique qu'un autre, le plus simple est de conserver à chacun de ces treize bas-reliefs le numéro qui lui a été assigné lors de sa découverte et qu'il porte encore aujourd'hui.

I. La Conversion du Yakṣa. — La scène I présente

[1] *Sculptures gréco-bouddhiques* (*Musée du Louvre*), dans les *Monuments et Mémoires* publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (t. VII, 1er fasc., 1900), p. 21 du tirage à part. Quand il s'agit de petites frises sculptées sur une même dalle de pierre, nous ne connaissons pas d'exceptions à la règle qui veut que les scènes se suivent en allant de droite à gauche, sauf dans le cas particulier des contre-marches décoratives de l'escalier de Jamâl-Garhî sur lesquelles les scènes se développent en boustrophédon : mais il est clairement prouvé par l'exemple de Sikri que la règle ne s'appliquait pas toujours aux frises de dimensions plus considérables et composées d'une série de panneaux détachés. Pour l'ordre à l'intérieur du cadre d'un même bas-relief, voir p. 196, p. 200, n. 1, et p. 212, n. 1.

cette particularité qu'elle met le Buddha en présence de deux ou plutôt d'un seul jeune garçon : car c'est le même, comme nous verrons, qui est debout à droite au pied de son trône, et que lui présente à gauche un homme à l'air furibond. Or les occasions où la légende « laisse venir à lui les petits enfants » sont des plus rares. Il ne peut être question ici, même abstraction faite des autres personnages, de la présentation du jeune Râhula à son père : les textes nous avertissent que, pour la circonstance, Yaçodharâ avait paré son fils de tous ses atours de prince royal. Ce petit garçon complètement nu pourrait être en revanche le Jyotiṣka dont le *Divyâvadâna* nous conte comment le Buddha, pour vérifier jusqu'au bout l'une de ses prédictions, le fit retirer vivant du bûcher qui consumait le cadavre de sa mère : mais quand les sculpteurs du Gandhâra représentent cette scène, ils ont soin de figurer les flammes d'où l'enfant sort à mi-corps[1]. En fait, l'identification de notre bas-relief serait restée singulièrement incertaine si, par bonne chance, Sp. Hardy, dans son *Manual of Buddhism*, ne nous avait conservé l'histoire de la conversion du Yakṣa Alavaka d'après la compilation singhalaise de l'*Amâvatura*[2].

[1] Voir *Divyâvadâna*, XIX, éd. COWELL et NEIL, p. 262 et suiv. L'histoire de Jyotiṣka, non plus que la conversion du Yakṣa, n'a pas encore été, que nous sachions, identifiée parmi les sculptures du Gandhâra, mais un bas-relief la représentant a déjà été publié par M. J. BURGESS, *Journ. Ind. Art and Ind.*, *ibid.*, pl. 10, 3.

[2] 2e éd., p. 269. Voir aussi un abrégé du même récit dans BIGANDET, *Vie ou légende de Gaudama*, p. 226 de la traduction

Nous devons nous borner ici à résumer les traits essentiels de cette légende.

Le roi d'Âṭavî, pour racheter sa propre existence, avait dû promettre à un certain Yakṣa Alavaka (Âṭavika = forestier), lequel demeurait dans un figuier des banyans, de lui donner chaque jour un de ses sujets à dévorer : car ce Yakṣa, comme il arrive, était un mangeur d'hommes[1]. Par les soins du ministre chargé d'exécuter la promesse royale, d'abord tous les assassins, puis tous les voleurs y passèrent, et enfin ce fut le tour des innocents, les

française. Cf. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Gédéon HUET, p. 172 et suiv. Il y a lieu de rapprocher de cette histoire, mais non de confondre avec elle (cf. p. 201, n. 1) celle que Hiuen-tsang a trouvée localisée dans le Hiraṇya-parvata (Monghir) et qui a trait à la conversion par le Buddha du Yakṣa anthropophage Vakula (trad. Stan. JULIEN, II, p. 70 ou BEAL, II, p. 190; cf. L.-A. WADDELL, *Discovery of Buddhist Remains in Monghir District*, *Journ. As. Soc. Beng.*, LXI, 1892, I, p. 1).

[1] D'après une tradition recueillie par Hiuen-tsang (trad. Stan. JULIEN, I, p. 278, ou BEAL, I, p. 232), on croyait de même que le célèbre *akṣaya-vaṭa* ou « figuier impérissable » de Prayâg, dont on montre encore le tronc dans les souterrains du fort d'Allahabâd, était hanté par « un démon anthropophage ». Cf. la scène de cannibalisme à laquelle se livre un Yakṣa dans l'*Avadâna-çataka*, IV, 5 (trad. FEER, p. 129) ou encore les Yakṣas du désert dans l'*Âpaṇṇaka-jâtaka* (éd. FAUSBÖLL, I, p. 101; trad. Rhys DAVIDS, dans *Buddhist Birth Stories*, p. 142, etc.). Le *Bilou* de la version birmane de notre légende ne mange que les enfants, en quoi il partage les goûts de prédilection de la Yakṣiṇî Hâritî, l'ogresse qui dévorait la progéniture des habitants de Râjagṛha et qui fut également convertie par le Buddha. On sait que dans les fêtes actuelles du Cambodge, les acteurs costumés en Yakṣas continuent à jouer le rôle de croque-mitaines (*Bull. de l'École fr. d'Ext.-Or.*, I, p. 218 et 233), etc.

vieux et les jeunes, tant et si bien qu'au bout de douze ans il ne restait plus à sacrifier que le jeune fils du roi : ordre fut donné à sa nourrice en pleurs de le mener à l'ogre. Or, ce matin même, le Buddha qui demeurait alors à trente *yojana* de là, dans le Jetavana, près de Çrâvastî, s'en vint droit à la demeure du cruel génie, y pénétra en son absence malgré les observations du portier Gardabha et s'installa sans plus de façons sur le trône de cérémonie. Les furieuses attaques d'Âṭavika, pareilles à celles que Mâra avait déjà dirigées contre lui, le trouvent également inébranlable; et, d'autre part, il fait aux questions que ce sphinx d'un nouveau genre avait coutume de poser à ses futures victimes de si belles réponses que le Yakṣa finit par se convertir. Aussi, quand les gens du roi d'Âṭavî lui amènent le jeune prince, s'empresse-t-il, au lieu de le mettre en pièces, d'en faire hommage au Buddha qui le rend à sa famille.

Quiconque, après avoir lu ce simple résumé, voudra bien jeter les yeux sur le bas-relief n° I, devra reconnaître la fidélité avec laquelle le sculpteur a su mettre l'histoire en action devant nos yeux. Au centre, le Buddha est assis sur le trône du Yakṣa, au pied du figuier (*nyagrodha*=*ficus indica*) qui lui servait de demeure. A sa gauche, deux personnages laïcs, en riche costume et de sexes différents, amènent le petit garçon ; ce sont : ou bien le ministre du roi et la nourrice du jeune prince, ou peut-être, si l'artiste travaillait d'après une version populaire, le roi

et la reine même d'Âṭavî. Quoi qu'il en soit, la femme mime de façon non équivoque l'acte de livrer la victime, tandis que l'homme et le garçonnet joignent les mains vers le Bienheureux dans un geste qui révère ou qui implore. De l'autre côté, le Yakṣa, vêtu du court pagne spécial aux gens de basse caste[1], a gardé ses cheveux hérissés et ses yeux terribles : mais déjà il tend au Buddha, comme gage de sa conversion récente, l'enfant épargné. Derrière lui, un personnage dont on n'aperçoit que la tête et l'épaule droite, peut être pris à la rigueur pour un autre Yakṣa, le portier Gardabha, par exemple : mais à en juger d'après les procédés habituels de l'École et l'analogie des bas-reliefs V et XI, nous croyons plutôt avoir affaire, en dépit de l'absence d'indication du *vajra*, à l'ordinaire acolyte du Buddha, le Vajrapâṇi. Dans le ciel, trois figurants en grand costume laïc et nimbés, debout et les mains jointes, représentent des divinités qui sont là pour être édifiées par l'occurrence et surtout pour meubler le haut du panneau. Si même il y en a deux d'un côté et un seul de l'autre, c'est que notre sculpteur, à la ressemblance de ses confrères du Gandhâra,

[1] Il y a plusieurs classes de Yakṣas (cf. Sp. Hardy, *loc. laud.*, p. 46). Ceux de Bharhut (voir Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XXI et XXII) sont vêtus en grands seigneurs. Celui-ci, qui habite un carrefour de la forêt et mène un genre de vie digne d'un Rakṣas, a été traité comme un génie de bas étage. Toutefois, sur la réplique de Calcutta, dont il est question plus loin, l'artiste a donné au Yakṣa la longue *dhoṭî* et, semble-t-il, le turban et les bijoux qui sont d'ordinaire réservés aux laïcs de bonne caste.

aime à balancer exactement le nombre de ses personnages des deux côtés de la figure centrale de sa composition.

Nous ne connaissons de réplique à ce bas-relief qu'au musée de Calcutta[1]. On y retrouve tous les acteurs et spectateurs de la scène, y compris, à sa place coutumière, le Vajrapâṇi. Ils sont groupés à peu près de même autour du Buddha, assis sur le trône et sous l'arbre. La différence la plus sensible est que le roi et la reine d'Âṭavî (ou leurs gens) n'amènent pas le jeune prince : ils le remportent, le Buddha l'ayant déjà reçu du Yakṣa pour le leur rendre, après, comme il est écrit, qu'il eût « passé de mains en mains ». On pourrait être tenté d'admettre par analogie qu'au musée de Lahore les serviteurs ou les parents de l'enfant sont également au moment de le remmener à la maison et non point en train de le conduire en grande cérémonie à l'ogre, ce qui, de leur part, ne laisse pas d'être choquant. L'hypothèse aurait de plus cet avantage qu'en ce cas les épisodes se développeraient parallèlement sur les deux bas-reliefs. Pour ce qui est de l'objection sentimentale tirée de la piètre figure que ferait le cortège de la victime désignée, elle semble avoir été prévue en partie par le texte de Sp. Hardy : il y est en effet stipulé qu'au

[1] Ce bas-relief a été photographié sur le cliché qui porte le n° 11 sur la *List of photographic Negatives of ancient Buildings and Antiquities in the Imperial Museum, Calcutta*, et reproduit par M. J. BURGESS, *The ancient Monuments of India*, Londres, 1897, pl. 146, n° 6. L'original est décrit (mais non identifié) sous le n° G 21 du *Catalogue* d'ANDERSON, I, p. 213.

moment où arrivent le petit prince et ses tristes compagnons, la conversion du Yakṣa est déjà chose accomplie et que le bruit de ses exclamations pieuses les encourage à pénétrer sans crainte dans son séjour. Mais surtout nous devons avertir le lecteur que le mouvement des personnages groupés à la gauche du Buddha est complètement renversé d'une réplique à l'autre. Sur celle de Calcutta, ils tournent franchement le dos au Maître et au Yakṣa et se retirent, la femme suivant l'homme et celui-ci tenant devant lui l'enfant; sur notre planche, l'homme, la femme qui le suit et l'enfant qui les précède, marchent bien dans le même ordre, mais en sens exactement opposé. Là, ils sortent de scène; ici, non moins visiblement, ils y entrent. Le fait vaut qu'on y insiste, à cause des conséquences qu'il nous en faut tirer. Tandis que le sculpteur de Calcutta a traité son sujet de gauche à droite, celui de Sikri, on le voit, a au contraire conté son histoire en l'introduisant par la droite et en la concluant sur la gauche du spectateur. On a d'autant plus le droit d'en être surpris que sur le n° II, par exemple (ou encore le n° XII), le même artiste revient au plan dont il s'est écarté ici et déroule les épisodes de gauche à droite. Mais ses variations sur ce point ne font que refléter les hésitations de son école, dont l'usage a indubitablement flotté entre ces deux procédés de composition. De maintes scènes — et, sans chercher plus loin, de celle même que représente le n° II — nous possédons des répliques conçues et exécutées tour

à tour selon l'un ou l'autre système, sans qu'il soit possible de dire lequel a fait loi [1].

Une autre particularité mérite encore d'être relevée. Sur la réplique de Calcutta, le Yakṣa figure deux fois à la droite du Bienheureux : en bas, il lui tend l'enfant, du geste que nous connaissons; en haut, vu à mi-corps, il lance contre lui un gros objet sphérique, — sans doute la terrible arme *chela* que lui prête la légende singhalaise et qui ne lui fut ici d'aucun secours. De cette aggression il n'est pas soufflé mot sur le bas-relief de Lahore : tout compte fait, les variantes des deux œuvres ne s'en ramènent pas moins au même thème. Le sculpteur de Sikri a sous-entendu la lutte entre le Yakṣa et le Buddha et s'est borné à représenter deux épisodes : 1° on amène l'enfant à l'ogre; 2° celui-ci le rend au Bienheureux sans lui faire de mal. De ces deux actes, l'autre artiste n'a conservé que le second; mais il nous met de plus sous les yeux l'ouverture du drame, quand le méchant génie assaille le Buddha, et aussi son dénouement, quand on remmène sain et sauf le petit prince. Au total, l'un des auteurs s'est contenté de réunir deux scènes, l'autre a prétendu en grouper trois : aussi, tandis que le premier s'en est tiré en ne répétant que l'enfant, le second n'a pas pu se dispenser d'introduire en outre, par deux fois, avant et après sa conversion, le Yakṣa de la légende. L'examen de ces sculptures nous force ainsi à

[1] Voir p. 200, n. 1 et p. 212, n. 1.

revenir sur une question qui a été récemment discutée et qu'elles nous aident à résoudre : c'est encore leur méthode de composition dont la définition se trouve mise en jeu. M. A. Grünwedel, dont on connaît les importants travaux sur l'art bouddhique, avait cru pouvoir affirmer jusque dans la deuxième édition de son excellent *Handbuch* (p. 91) que « la double représentation d'un même personnage sur un même bas-relief est chose inouïe au Gandhâra ». Déjà M S. d'Oldenburg a fait remarquer — et M. Grünwedel s'est rangé sur ce point à son avis — la simultanéité de deux épisodes et la présence de deux Vajrapâṇi sur un bas-relief qui représente la conversion d'un Nâga (Cf. p. 273). Les deux autres exemples que l'ingénieux savant russe apporte à l'appui de sa thèse sont, à la vérité, moins concluants, surtout le troisième[1] : en revanche la seule frise du *stûpa* de Sikri, pour laisser de côté tout ce qui ne fait pas directement l'objet de cet article, lui donne au moins trois fois raison[2]. Nous venons de voir, dans le récit sur pierre de la conversion du Yakṣa, un premier cas de réduplication de personnages qui va directement à l'encontre de la règle

[1] Voir S. D'OLDENBURG, *Trois bas-reliefs du Gandhâra représentant le Buddha et le Nâga Apalâla* (dans les *Mémoires de la section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie*; compte-rendu dans le *Bull. de l'École fr. d'Ext.-Or.*, t. I, p. 280). Cf. A. GRÜNWEDEL, *Sur des représentations de Nâgas*, etc. (*Globus*, vol. LXXXI, n° 3, p. 29).

[2] Nous ne faisons pas état du n° XI, faute d'éléments de démonstration suffisants.

trop absolue formulée par M. Grünwedel. Les textes nous apprendront tout à l'heure que les deux singes qui paraissent sous le n° XII ne sont que deux gestes distincts d'un seul et même quadrumane. Mais la palme revient assurément en ce genre au bas-relief que nous allons à présent étudier et sur lequel le sculpteur, anxieux de grouper quatre moments distincts de son sujet, n'a pas craint de répéter quatre fois son héros dans autant d'attitudes diverses : ce dernier exemple est décisif.

II. La Prédiction de Dîpaṅkara. — Il ne s'agit plus en effet ici, comme à propos du n° I, d'un bas-relief dont nous ne possédons que deux exemplaires et qui nous a conservé une légende dont nous ne connaissons qu'une version. Le cas du panneau qui vient ensuite dans l'ordre adopté par le colonel Deane est bien différent. Tout d'abord, il est depuis longtemps identifié. L'histoire est contée par les pèlerins chinois Fa-hien et Hiuen-tsang qui l'ont trouvée localisée à Nagarahâra, dans la vallée du Kâbul-rûd; elle a été, dès 1873, éditée par S. Beal, d'après une version chinoise ; elle se répète aussi bien dans les textes sanskrits ou sanskritisés du Népâl que dans les écritures pâlies, canoniques ou extra-canoniques, de Ceylan[1]. Enfin, nous en connaissons au

[1] Pour Fa-hien, voir trad. Beal, *Buddhist Records*, I, p. xxxv, et pour Hiuen-tsang, *ibid.*, p. 92-93 ou trad. Stan. Julien, I, p. 97-98. — Beal, *The legend of Dipaṅkara-Buddha, translated from the chinese*, etc., dans le *J. R. A. S.*, new Series, t. VI, 1873,

moins quinze répliques, dont cinq ont déjà été publiées par les soins de M. J. Burgess[1]. S'il était possible de les faire toutes passer sous les yeux du lecteur, ce serait une occasion de constater combien les motifs favoris de l'art gréco-bouddhique ont été

p. 385 et suiv. — *Buddhavaṃsa*, éd. R. MORRIS, p. 6 et suiv.; *Mahâbodhivaṃsa*, éd. A. STRONG, p. 5 et suiv.; *Jâtaka*, éd. FAUSBÖLL, I, p. 10-16; trad. dans Rhys DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, p. 8-15, et WARREN, *Buddhism in translations*, p. 11-17. — *Mahâvastu*, éd. SENART, I, p. 232 et suiv.; *Divyâvadâna*, XVIII, éd. COWELL et NEIL, p. 246 et suiv. Cet épisode a été également signalé dans la *Bodhisattvâvadânakalpalâtâ*, LXXXIX (v. Râj. MITRA, *Nepâlese Buddhist Lit.*, p. 72). Ces deux derniers textes s'accordent à appeler le héros Sumati et l'héroïne Sundarî; le *Mahâvastu* les nomme respectivement Megha et Prakṛti; la tradition pâlie ne connaît que Sumedha.

[1] Voir J. BURGESS, *Journ. Ind. Art and Ind.*, vol. VIII, pl. XI, fig. 1 (British Museum) et 2 (Lahore, n° 586); *Anc. Mon. Ind.*, pl. 101 (3e rang à droite : c'est le n° G 174 de l'ancien fonds du musée de Calcutta, décrit mais non identifié dans le *Catalogue* d'ANDERSON, I, p. 255), 114 (prov. de Sanghao, phot. du Maj. Cole) et 140 (Lahore, n° 63) : nous ne croyons pas qu'il faille reconnaître cette scène pl. 147, au milieu; en revanche la pl. 148, n° 9, en représente un fragment détaché du coin supérieur gauche (musée de Calcutta, ancien fonds, G 70). — Il existe à Calcutta au moins trois spécimens rapportés par M. A.-E. Caddy, à savoir : deux de sa première mission en 1895 et un de ses fouilles de Loriyân Tangai, en 1896. — Outre le bas-relief que nous publions et les deux publiés par M. J. Burgess, citons encore au musée de Lahore les nos 62, 197, 589 et 844-846 (sans parler des nos 95 et 2,006, ce dernier de Sikri, etc.). Nous possédons les dimensions et les photographies de toutes ces répliques : elles racontent la scène de la même façon ; dans deux cas toutefois, sur les nos 63 et 586 de Lahore (justement reproduits par M. Burgess), il faut la lire de droite à gauche, au lieu que d'ordinaire elle se déroule de gauche à droite, toujours en un seul panneau. Le même sujet se retrouve, traité dans un style très indianisé, à Kanheri (voir BURGESS, *Arch. Survey of Western India*, IV, p. 66, ou *Buddhist Art in India*, p. 143, fig. 95).

promptement stéréotypés. Le spécimen de Sikri, à part quelques détails que nous signalerons en passant, rentre dans la formule la plus habituelle. Il suffira donc d'en donner un bref commentaire : seulement nous prendrons soin — ce qu'on a peut-être trop négligé de faire jusqu'ici — d'emprunter autant que possible les termes de notre description aux textes eux-mêmes.

Tout d'abord il faut savoir qu'en passant du premier au second bas-relief nous sommes reportés de la seizième année de la carrière du Çâkya-muni[1] à des siècles sans nombre en arrière : le Buddha représenté n'est même plus celui de notre âge, mais son lointain prédécesseur, Dîpaṅkara. En ce temps-là, le futur sage d'entre les Çâkyas était né sous la forme d'un jeune étudiant brahmanique plein de savoir et d'aspirations généreuses. L'intérêt du sujet, aux yeux des fidèles bouddhiques, résidait justement dans la mise en présence d'un Buddha du passé et du Bodhisattva qui devait devenir à son tour, pour notre période du monde, « le précepteur des hommes et des dieux ». Le lieu de la scène est à la ville capitale de Dîpavatî, où Dîpaṅkara va faire son entrée solennelle. A cette occasion le roi du pays a réquisi-

[1] D'après BIGANDET, *loc. laud.*, p. 227, qui lui fait passer en cet endroit la saison des pluies. D'après SCHIEFNER, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's*, p. 315, n. 18, c'est la 29ᵉ saison que le Buddha aurait passée dans le vihâra bâti à son intention à Âṭavî par le jeune prince « Série-de-mains » (*sic*). D'autre part la saison passée chez le Yakṣa Vakula (cf. p. 191, n. 2) serait la huitième.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tionné toutes les fleurs afin de les offrir en personne au Bienheureux, et le *brahmacârin*, à qui sa science vient justement de valoir une bourse bien garnie, s'inquiète de savoir comment il pourra de son côté rendre hommage au Buddha de l'époque[1]. C'est à ce moment que le rideau se lève : le sculpteur, laissant naturellement de côté tous ces préliminaires qui échappent à sa compétence, distingue quatre temps.

1er temps, l'achat des fleurs : « A ce moment, raconte le *Mahâvastu*, il rencontra une jeune fille qui portait une cruche[2] d'eau et sept lotus (*utpala*). Il

[1] Il est en effet nécessaire pour l'intelligence du récit qu'on nous explique pourquoi les fleurs sont devenues si chères et même introuvables. Le rédacteur du *Divyâvadâna* n'y manque pas, mais celui du *Mahâvastu* a oublié cette indispensable préparation. En revanche, tous deux nous avertissent, le premier très longuement, le second en passsant, que le jeune étudiant vient de recevoir une *dakṣiṇâ* de cinq cents *kârṣâpaṇa* (*D.*), qui sont une monnaie de cuivre ou *purâṇa* (*M.*), qui sont une monnaie d'argent. Comme l'a démontré le Dr M.-A. Stein à propos de maints passages de la *Râjataraṅgiṇî* (voir t. II de sa traduction, p. 308 et suiv., *The term Dinnâra and Monetary System of Kaçmîr*), nous pensons qu'avec ou sans mention d'espèces et quelle que soit la sorte de numéraire stipulée, le montant réel de la somme n'est indiqué que par les chiffres. Il s'agirait donc dans les deux cas d'une valeur de « cinq cents » (à sous-entendre probablement : caouries), équivalant dans l'ancien Kaçmîr à deux *khâri* et demi de riz (c'est-à-dire deux cents kilogrammes ou la nourriture d'un homme pendant six mois : ce qui constitue une *dakṣiṇâ* fort acceptable et un bon prix pour cinq lotus) et représentée soit par vingt *kârṣâpaṇa* de cuivre, soit par un seul *purâṇa* d'argent. C'est bien ainsi que l'entendent également les sculpteurs (voir plus bas, p. 203, n. 2).

[2] Cette cruche est un des accessoires obligés de la scène. Le *Divyâvadâna* veut même qu'elle ait servi à cacher les lotus, par crainte de la police.

lui demanda : « Comment as-tu acheté ces lotus? » Elle lui dit : « J'ai acheté cinq lotus pour cinq *cents* en monnaie d'argent et j'en ai pris deux par-dessus le marché (pour l'amitié). » Le jeune Megha lui dit : « Je vais te donner cinq *cents* en monnaie d'argent, donne-moi ces cinq lotus; et moi, avec ces cinq lotus je rendrai un culte au Bienheureux Dîpankara : allons, donne et prends... » Elle y consent enfin en échange d'une promesse de mariage valable pour chacune de leurs existences à venir. Notre sculpteur la représente, comme d'habitude, debout, à gauche du spectateur, sous l'encadrement d'une porte : au-dessus règne la balustrade et montent les colonnettes d'une véranda (*vâtâyana*) d'où deux habitants de Dîpavatî regardent la procession passer dans leur rue[1]. « Aimable et belle », elle est vêtue, coiffée et parée à la dernière mode du jour; de la main droite elle tient ses lotus, de l'autre elle prend la bourse (ici brisée) que lui tend le jeune homme[2]; seule-

[1] Sur dix spécimens complets actuellement connus de nous — pour autant que vaille cette statistique — six ont ainsi l'indication d'une maison à gauche, deux l'ont à droite, et deux seulement omettent, faute de place en hauteur, tout rappel que la scène se passe dans une rue de grande ville.

[2] C'est toujours une bourse de forme oblongue et qu'on appelait *nakulaka*, du nom de la mangouste (*nakula*) dont la peau servait à les fabriquer. (Voir *Divyâvadâna*, éd. Cowell et Neil, p. 124, l. 2.) C'est cette espèce de bourse, attribut naturel de Kuvera, le dieu des richesses, qui, dans l'iconographie postérieure, s'est retransformée en mangouste vivante au creux de la main gauche du dieu. (Cf. notre *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 125, et J.-Ph. Vogel, *Note sur une statue du Gandhâra*, dans *Bulletin de l'Éc. fr. d'Ext.-Or.*, avril-juin 1903, p. 161.) — Ajoutons qu'à

ment elle ne porte pas sur la hanche, à la façon des femmes indiennes, la cruche de terre ronde (*ghaṭa*) qui ne lui manque sur aucune autre réplique connue : cette omission dut être sévèrement jugée en son temps par les connaisseurs. Quant au Bodhisattva, il a bien le cordon sacré, le vase à eau, les longs cheveux, le costume sommaire et ne comportant aucun bijou de l'étudiant brahmanique. Toutefois il ne faudrait pas serrer de trop près l'orthodoxie de ces divers attributs : le châle dont son torse est drapé n'est pas fait d'une peau d'antilope; sa chevelure est relevée en touffe sur son front et nullement tressée comme un chignon d'ascète; et le *kamaṇḍalu* qu'il tient à la main gauche affecte la forme élégante d'un flacon [1].

2e temps, l'offrande des fleurs : « Cependant, continue le *Mahâvastu*, le jeune Megha vit de loin le Bienheureux Dîpaṅkara qui s'approchait. . . » Dès

voir la façon dont la traitent les sculpteurs (encore qu'ils s'appliquent à en arrondir la panse), il est clair qu'ils ne lui supposent comme contenu qu'une vingtaine de piécettes et non point « cinq cents », — ce qui, sans parler de l'incommodité du poids (d'après Cunningham, un *kârṣâpaṇa* pèse normalement 9 gr. 48 et un *purâṇa* 3 gr. 79), exigerait un sac de dimensions autrement considérables.

[1] A ce point de vue il est édifiant de comparer la manière dont la *jaṭâ* du personnage est traitée à Kanheri. Cette touffe de cheveux caractéristique permet de reconnaître le beau *brahmacârin* dans plusieurs fragments détachés, par exemple au musée de Lahore (n° 2004, Sikri) et au Louvre (n° 33). Quant au flacon, on sait qu'il est resté dans l'iconographie postérieure un des attributs ordinaires des Bodhisattvas et particulièrement de Maitreya. (Voir Grünwedel, *Handbuch*, p. 160 et suiv., ou notre *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 113.)

lors le *brahmacârin*, qui tout à l'heure conversait avec la jeune fille, se retourne vers le Buddha : « Et le jeune Megha lança ces cinq lotus au Bienheureux Dîpaṅkara ; et eux, s'étant enroulés autour du réseau de splendeur qui lui encerclait le visage (*prabhâjâlaṃ mukhamaṇḍalam anuparivâretvâ*) se tinrent (suspendus)... » Impossible de donner description plus exacte et du geste de Bodhisattva debout, offrant les fleurs à la volée (le bras droit est mutilé), et de la façon dont celles-ci se disposent autour du nimbe du Buddha. Remarquons que la leçon du *Divyâvadâna* serait bien loin de se prêter à une application aussi précise. D'après elle les fleurs, aussitôt jetées, prennent « la dimension d'une roue de char » et « forment un dais » au-dessus de la tête de Dîpaṅkara, « marchant avec lui quand il marche et s'arrêtant quand il s'arrête... » Dans ce dernier texte, on le voit, la notion occidentale du nimbe, tant bien que mal exprimée en sanskrit par le *Mahâvastu*, cède le pas à la conception tout indienne du parasol d'honneur.

3e temps, le prosternement : tel est du moins le nom que nous devons donner, au point de vue plastique, à cette phase de la légende; dans l'ordre spirituel cette attitude marque l'instant du vœu (*praṇidhâna*). Ici le *Divyâvadâna* reprend l'avantage en ce sens que notre bas-relief semble refléter la version qu'il nous a conservée et qui est à peu près d'accord, sur ce seul point, avec la tradition pâlie[1] : « Et en cet

[1] D'après cette dernière, le Bodhisattva étend ses vêtements d'écorce et de peau d'antilope aussi bien que sa chevelure sur le

endroit, par suite d'une pluie d'orage, il se fit de la boue : et le jeune Sumati..., sur cette place boueuse, ayant répandu son chignon devant le Bienheureux, prononça cette stance : « Si je dois un « jour devenir un Buddha..., tu fouleras de tes « pieds mon chignon... » Et alors Dîpaṅkara, le Buddha parfaitement accompli, posa ses pieds sur les tresses du jeune Sumati... » C'est bien là ce qui se passe sur notre bas-relief. Le *Mahâvastu* ne parle pas de la boue; d'après lui « le jeune Megha se prosterna sur les pas du Bienheureux Dîpaṅkara, et tandis qu'il lui essuyait la plante des pieds avec ses cheveux, il conçut cette pensée : « Ah! puissé-je à « mon tour devenir un Buddha... » Chose curieuse, l'auteur du n° 586 du musée de Lahore fait ainsi pratiquer au jeune homme le *pâdopasaṅgraha* ou « respectueux massage des pieds » de Dîpaṅkara[1] : mais d'ordinaire, comme sur notre planche, le Bodhisattva se borne visiblement à épandre sa chevelure sous les pas du Maître en même temps qu'il est censé prononcer son vœu solennel.

4e temps, le ravissement. Ici se place un phéno-

passage boueux. Le *Mahâvastu* oublie l'existence de la boue, mais note que le jeune homme, avant de se prosterner, « jeta son vase à eau et fit un chemin de son *ajina* (peau d'antilope) ». Ce dernier détail, omis à son tour par le *Divyâvadâna*, se trouve figuré sur plusieurs répliques.

[1] Voir la reproduction donnée par M. J. Burgess. Il semble qu'il en soit de même sur le n° G 174 de Calcutta, également reproduit par M. Burgess (cf. la note 1 de la p. 200) et sur le motif provenant de Loriyân Tangai.

mène de lévitation qui n'est que la traduction plastique d'un événement religieux considérable dans les idées bouddhiques : c'est à savoir un *vyâkaraṇa*, autrement dit la « prédiction » faite par Dîpaṅkara que le jeune ascète sera un jour le Buddha Çâkyamuni. Écoutez le *Mahâvastu* : « Et le jeune Megha n'eut pas plus tôt reçu cette prédiction du Bienheureux Dîpaṅkara qu'il s'éleva dans l'espace de la hauteur d'une palme (le *Divyâvadâna* dit : de sept palmes) et là, faisant l'*añjali*, se mit à rendre hommage au Bienheureux Dîpaṅkara et à sa communauté de moines... » C'est pourquoi au-dessus du Bodhisattva à l'achat des fleurs, à l'offrande et au prosternement, nous l'apercevons une quatrième fois, les mains jointes, tel qu'il fut ravi dans les airs à l'annonce de sa future grandeur. Les jambes sont malheureusement perdues, et la dégradation de la pierre rend difficile de décider s'il était agenouillé, ainsi qu'il est très probable, ou seulement vu à mi-corps. Les nécessités de la perspective le rejettent, il va de soi, dans le haut du panneau; quelques artistes, pour souligner encore cette transfiguration, le montrent même en proportions réduites et comme mis en vedette au centre d'un nimbe radié formant médaillon[1].

Quant au Buddha Dîpaṅkara, dont la haute dignité se marque par sa taille disproportionnée[2], le

[1] C'est le cas du bas-relief du British Museum et du fragment de Calcutta reproduits par M. Burgess (cf. la note 1 de la p. 200) et du n° 589 de Lahore : *ekâṃçîkṛta*, dit encore le *Mahâvastu*.

[2] Voir plus bas, p. 326.

rôle en somme assez passif qu'il joue dans l'histoire a permis de ne l'instaurer qu'une fois dans le panneau. Debout, la main gauche perdue sous les plis de sa robe, la main droite levée dans un geste bienveillant, il est censé tour à tour, et sans changer d'attitude, recevoir l'offrande des fleurs, fouler aux pieds les cheveux du jeune homme et énoncer sa prédiction. Derrière lui, sous l'indication (ici purement meublante) d'un palmier, un moine, la tête rasée, le bras droit enroulé dans son manteau à la façon de l'« orateur » antique[1], représente son cortège que, sur les bas-reliefs plus oblongs et présentant par suite plus de place, viennent encore grossir des laïcs et l'inévitable Vajrapâṇi.

Nous n'insisterons pas davantage sur cette scène. Notre but était de marquer par un exemple typique le genre des relations qui existent entre les sculptures et les écritures bouddhiques de l'Inde du Nord. Ces rapports, on l'a vu, sont à la fois très étroits si l'on prend ensemble plusieurs de ces textes, et au contraire très lâches si l'on en examine un en particulier. C'est une preuve, s'il en était besoin, que les sculpteurs — ou plutôt les premiers maîtres qui fixèrent dans ses grandes lignes le motif docilement reproduit depuis par leurs élèves — travaillaient non pas d'après la lettre morte, mais d'après une tradition orale et vivante : en ce sens leur art, bien que la plupart de ses procédés techniques soient d'origine

[1] Plus exactement, c'est le geste de la fameuse statue du Sophocle, au Musée de Latran.

étrangère, a un caractère véritablement populaire en même temps que religieux. Il est même un autre aspect de la question que nous devons au moins faire entrevoir ici : on peut en effet se demander jusqu'à quel point les sculptures n'ont pas à leur tour réagi sur les textes. Quand le rédacteur du *Mahâvastu*, dans le récit du miracle des fleurs, au lieu de suivre, comme celui du *Divyâvadâna*, la pente native de l'imagination indienne, dispose les lotus en cercle autour du nimbe du Buddha, il est difficile de ne pas croire qu'il décrit ce qu'il a vu de ses yeux sur quelque bas-relief analogue à celui de Sikri. Du moins la supposition est-elle d'autant plus vraisemblable que l'hypothèse inverse serait absurde. Comment admettre en effet qu'un détail concret comme le nimbe, aussi étranger à l'art indigène qu'il est familier aux écoles hellénistiques, ait pu être suggéré au sculpteur gréco-bouddhique par un auteur indien? Il reste donc, pour expliquer l'accord rigoureux que nous signalions plus haut entre le texte et le bas-relief, que ce soit l'écrivain qui ait emprunté les éléments de sa description à l'œuvre de l'artiste.

III. La visite d'Indra. — Comme le n° II, le bas-relief n° III est connu à plusieurs exemplaires et commenté par plusieurs textes : mais tandis que la représentation de la « prédiction de Dîpankara » est, semble-t-il, une spécialité de l'art de la frontière du N.-O., le sujet que nous abordons à présent avait déjà été traité par les sculpteurs de l'Inde centrale. A Bha-

rhut même ils avaient pris soin de l'identifier à l'usage des fidèles d'alors et des archéologues d'aujourd'hui par l'inscription très suffisamment explicite d'*Idasâla-guha = Indraçaila-guhâ*. Cunningham a aussitôt reconnu sur ce médaillon la célèbre visite rendue par Indra au Buddha dans une grotte, sur l'une des collines du Bihar, et il a depuis signalé le même épisode à Bodh-Gayâ; mais c'est au D^r Th. Bloch que revient l'honneur d'avoir le premier publié, à propos d'une belle pièce de sculpture trouvée à Loriyân Tangai, le rapprochement qui s'impose entre ces bas-reliefs et ceux, si divers de style et d'origine, qui proviennent du district de Peshavar et de la vallée du Svât[1].

[1] D^r Th. Bloch, *Buddha worshipped by Indra : a favorite subject of ancient Buddhist Art*, dans les *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, 1898, p. 186 et suiv. Pour les reproductions de ce sujet : 1° à Bodh-Gayâ, voir Cunningham, *Mahâbodhi*, pl. VIII, 6; 2° à Bharhut, voir Cunningham, *The Stûpa of Bharhut*, pl. XXVIII, 4; 3° à Sânchi, voir Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XI et XXIX, 1. — De Mathurâ proviennent deux spécimens : 1° le n° M 7 du Musée de Calcutta, décrit dans le *Catalogue* d'Anderson, I, p. 182, et reproduit par Burgess, *Anc. Mon. Ind.*, pl. LX, 1 ; 2° une des scènes d'un prétendu chapiteau (c'est en réalité un tambour de stûpa, cf. p. 323, n. 1) que malheureusement l'on n'aperçoit qu'obliquement sur la droite de la pl. CVI de V. Smith, *The Jaïn Stûpa and other Antiquities of Mathurâ*, 1901. Quant aux répliques originaires du N.-O., le Dr Bloch en connaît six au musée de Calcutta, dont la plus importante est sortie des fouilles de M. A.-E. Caddy à Loriyân Tangai, sur la frontière de l'Udyâna et du Gandhâra, et a été reproduite par M. J. Burgess, *Journ. of Ind. Art and Ind.*, VIII, n° 69, janvier 1900, fig. 11 ou *Buddhist Art in India*, fig. 94; notons encore le n° G 35, décrit par Anderson, *Catalogue*, I, p. 220. Au musée de Lahore nous citerons la scène

Le trait commun de toutes les répliques, c'est qu'on y voit s'ouvrir, comme ici, dans la montagne une grotte près de laquelle se tient un homme porteur d'une harpe[1]. Sur la balustrade de Mahâbodhi nous n'apercevons rien d'autre; sur celle de Bharhut et sur la porte de Sânchi sont encore groupés des personnages qui représentent Indra et sa suite en même temps que des notations de rochers, d'arbres et d'animaux fixent le caractère sauvage et retiré du lieu de la scène. Naturellement le trône du Buddha est laissé vide : il ne cessera de l'être que sur les œuvres du Gandhâra et — sans doute sous l'influence de l'école dite gréco-bouddhique — sur celles de Mathurâ. On peut diviser ces dernières compositions en deux groupes. Les unes, à l'exemple de Sânchi et de Bharhut, placent la grotte au centre du panneau; le Buddha y est assis, ayant d'ordinaire le harpiste à sa droite et Indra à sa gauche, au milieu de figurants plus ou moins nombreux et d'un paysage plus ou moins pittoresque : le spécimen le plus élaboré que nous pos-

supérieure du n° 310 (prov. de Karamâr) et, outre notre bas-relief, le n° 2015, également originaire de Sikri.

[1] Remarquons que l'indication d'une grotte dans les rochers ne serait pas suffisante à elle seule, sans le harpiste, pour déterminer la scène. La grotte se retrouve par exemple sur un bas-relief non identifié de Calcutta (G 16), publié par M. J. BURGESS, *Anc. Mon. Ind.*, pl. XCVIII, et qu'il suffit de rapprocher d'un passage de Hiuen-tsang (trad. BEAL, II, p. 154; trad. Stan. JULIEN, II, p. 22) pour y reconnaître le Buddha passant son bras à travers la paroi d'une caverne du Gṛdhrakûṭa afin de calmer la frayeur d'Ânanda en lui caressant la tête de la main.

sédions en ce genre est la dalle de pignon provenant de Loriyân Tangai. Sur les autres la grotte occupe le côté droit de la scène, exactement comme à Mahâbodhi, et les visiteurs, y compris le musicien, sont tous introduits par la gauche du spectateur : tel est justement le cas du bas-relief qui nous occupe [1].

Nous avons déjà fait allusion à l'histoire que suffisent à suggérer ces simples détails de la harpe et de la caverne. Résumée par le *Divyâvadâna*, elle est contée plus au long par les pèlerins chinois et se retrouve à Ceylan comme au Tibet [2]. La scène est dans le pays de Magadha; au haut d'une des petites collines rocheuses qui y jaillissent brusquement de la plaine, se creuse une grotte solitaire; un jour que le Buddha s'y livrait à la méditation, le dieu Indra ou Çakra conçut le désir de lui rendre visite; il se fit annoncer par son musicien ordinaire, le Gandharva Pañcaçikha qui chanta un hymne au Buddha en s'accompagnant sur sa harpe... C'est bien ce que nous voyons ici : le Buddha est assis dans un creux de rocher en forme de niche, sur une jonchée de feuilles; les mains enveloppées dans son manteau et

[1] Dans la première catégorie se rangent encore le n° G 35 de Calcutta, le n° 310 de Lahore, etc.; dans la seconde, l'autre bas-relief de Sikri (Lahore, n° 2015) et une pièce de la première collection Caddy (Calcutta, 1895). Ajoutons que cette dernière disposition était complètement retournée sur le fragment n° 660 de Lahore.

[2] Voir *Divyâvadâna*, éd. Cowell et Neil, p. 394, l. 1-3; Fa-hien, ch. xxviii (trad. Beal, I, p. lviii) et Hiuen-tsang, l. IX (trad. Beal, II, p. 180 et Stan. Julien, II, p. 58). Cf. Sp. Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 298, et A. Schiefner, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's*, p. 255.

reposant dans son giron, le corps légèrement détourné vers la gauche, les yeux clos, il s'absorbe dans l'extase. Sur les bords de la caverne, de bizarres chevelures tournoyant autour d'un noyau central, comme celles des soleils d'artifices, pourraient faire songer à des représentations de la brûlante ferveur de sa méditation; c'est ainsi que sur le bas-relief de Loriyân Tangai, les flammes du *tejas* développé par la *samâdhi* lèchent les parois de la grotte : en fait, ce sont seulement des indications de brousse, comme en convainc un simple rapprochement avec l'autre réplique de Sikri[1]. Le lion que l'on aperçoit couché dans son repaire, juste au-dessous du Buddha et dans le voisinage immédiat de paisibles antilopes, nous avertit que, sous l'influence du grand Compatissant, la djangle s'est changée en paradis terrestre. Debout à la droite du Maître, le Gandharva tient dans sa main gauche une harpe tétracorde et dans sa main droite levée une sorte de plectre dont il se sert pour en jouer. Debout au-dessus de sa tête, deux « divinités lancent du haut des airs de célestes fleurs », selon l'expression courante des textes[2]. Et il reste enfin que le personnage qui se tient derrière lui, les mains jointes, soit — si étonnant que cela puisse paraître — Indra.

[1] A savoir le n° 2015 du musée de Lahore. Ce bas-relief ne porte qu'un buisson de ce genre, au lieu de cinq, et le relègue dans le coin supérieur droit du panneau.

[2] Cf. *Divyâv.* : « *Antarikṣâd devatâ divyâṅy utpalâni kṣipanti* ». L'idée de la pluie de fleurs étant indienne, il semble qu'ici ce sont les monuments figurés qui ont été inspirés par les textes.

Assurément nous apercevons plus d'une objection à cette dernière identification. Tout d'abord on se résigne malaisément à reconnaître dans ce mince figurant le roi des dieux en personne. Où est le parasol, indice de sa dignité, et la haute coiffure spéciale que lui donne encore le sculpteur de Loriyân Tangai et qui se retrouve à Mathurâ? — A cela on peut répondre qu'après tout il a bien le costume royal et le nimbe; qu'il se fait visiblement précéder, ainsi qu'il est écrit, de son ambassadeur; que celui-ci passait d'ailleurs pour avoir une taille gigantesque et une harpe longue de plusieurs *yojana*[1]; que sur l'autre motif originaire de Sikri, où une seule *devatâ* vole dans le ciel, nous voyons encore marcher sur les pas du Gandharva un personnage nimbé, tenant ses mains jointes[2], et qu'au surplus ce dernier geste est constamment attribué à Indra dans la circonstance, quelle que soit d'ailleurs sa place sur le panneau. En résumé, nous n'avons aucune raison matérielle de douter que le personnage qui suit Pañcaçikha soit bien le dieu qu'aux termes mêmes de la légende il est chargé d'introduire; et, d'autre

[1] Le *Mahâvastu* lui donne l'épithète d'*atikrânta-kâya;* cf. Sp. Hardy, *loc. laud.*

[2] Bien entendu, ici comme là, ce personnage joint ses mains à l'indienne, c'est-à-dire qu'il les rapproche simplement l'une de l'autre, sans enlacer les doigts, de manière à former un creux (*puṭa*) en forme de coupe : *kṛtakarapuṭa* ou *kṛtâñjalipuṭa*, selon l'expression des textes. C'est seulement en ce sens que nous continuerons à parler, au cours de cet article, de «mains jointes». On sait que ce geste est resté dans l'Inde une des formes habituelles de salutation.

part, il serait inadmissible qu'une telle figure eût été complètement bannie du tableau. — Mais, dira-t-on encore, ne serait-il pas plus simple, pour couper court à cette difficulté, d'admettre que le bas-relief représente une scène où la présence d'Indra deviendrait inutile? Remarquez que plusieurs fois, dans les textes[1], le Gandharva est mis, seul et pour son propre compte, en présence du Buddha. C'est ainsi que le *Mahâvastu* le fait venir trouver le Maître sur la colline du Gṛdhrakûṭa afin de s'entretenir avec lui; d'après l'*Avadâna-çataka* le Buddha l'aurait évoqué, muni de sa *vîṇâ*, dans le Jetavana, près de Çrâvastî. Que nous faut-il davantage? — Il faudrait encore trouver dans ces contes la justification des détails pittoresques que nous avons signalés dès le début comme étant communs à toutes nos répliques. Assurément il peut y avoir des rochers et des fauves sur le Gṛdhrakûṭa, voisin de l'Indraçaila; mais, d'après notre bas-relief, le Buddha et le Gandharva ne conversent nullement ensemble. Il est bien stipulé qu'à Çrâvastî Pañcaçikha apporta sa harpe au Bienheureux : mais il ne saurait être question d'un paysage de djangle pour dépeindre le parc du Jetavana. Seule l'histoire de la visite d'Indra explique et suppose à la fois ce décor et ce jeu de scène. Ce qui est vrai, c'est que l'intérêt semble se concentrer ici sur l'hymne louangeur (*stuti*) du musicien et que le roi des dieux joue un rôle assez effacé à côté de

[1] Voir *Mahâvastu*, éd. SENART, III, p. 197; *Avadâna-çataka*, II, 7 (trad. FEER, p. 77; cf. *ibid.*, p. 87).

son émissaire; mais le contraste entre ces deux personnages serait-il à nos yeux plus choquant encore que l'inscription du médaillon de Bharhut n'en resterait pas moins valable pour ce panneau du Gandhâra.

Aussi le Dr Th. Bloch a-t-il raison d'insister à ce propos sur les rapports, plus étroits qu'on ne pense d'ordinaire, qui existent entre l'ancienne école indienne et l'art gréco-bouddhique. Au premier abord, l'archéologue européen est entraîné à ne chercher dans les sculptures du Gandhâra que les traits superficiels qui lui rappellent l'influence classique; à mesure que s'avance son examen, il est davantage frappé du caractère indien du fond sous l'apparence hellénisante de la forme. Il ne faut pas oublier que non seulement tous ces bas-reliefs sont bouddhiques, mais encore que bon nombre de leurs sujets avaient déjà défrayé les ateliers indigènes dès le temps d'Açoka : nous en trouverons plus loin d'autres exemples, peut-être à propos du n° IX, à coup sûr dans les nos IV, X et XII. Nous regrettons toutefois de ne pouvoir suivre le Dr Bloch quand il entreprend de bâtir sur ces constatations tout un système de chronologie : mais c'est là une question qui intéresse l'époque de notre *stûpa* tout entier et dont il vaut mieux renvoyer la discussion à la fin de cet article (voir p. 320).

IV. L'Invitation à la Prédication. — Un type exceptionnel, un geste expressif, un accessoire pitto-

resque nous ont permis jusqu'ici et nous permettront encore tout à l'heure d'arriver à des identifications sûres. Peut-on se flatter du même succès pour les trois bas-reliefs suivants ? Les n°s IV, V et VI sont en effet du nombre de ces compositions, si fréquentes au Gandhâra, qui nous montrent uniformément le Buddha assis au milieu de son ordinaire cortège de laïcs ou de moines. Le Maître est au repos; les assistants expriment tout au plus par leur attitude les sentiments d'une dévotion obligée : au total le tableau est fort édifiant sans doute, mais sans intérêt anecdotique apparent. Telle est même la monotonie de cette catégorie de sculptures qu'il a pu sembler chimérique d'y chercher aucune signification spéciale; M. Grünwedel, dont on sait la compétence, en écrit : « Ces compositions, généralement très semblables, ne doivent plus, à mon avis, être considérées comme la représentation d'une légende particulière, mais comme un hommage rendu au Buddha à l'occasion d'une conversion, d'un miracle, etc., accomplis par lui[1] ». Nous nous permettons de professer sur ce point une opinion toute différente. Ces bas-reliefs représentent bien, au même titre que leurs pendants, un épisode spécial et même célèbre, tiré comme les autres de la légende du Maître, mais qui rentre dans le cadre ordinaire de sa vie courante et où lui-même ne joue qu'un rôle à peu près passif; pour mieux dire, il s'agit en

[1] A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, 2e éd., p. 117.

IMPRIMERIE NATIONALE.

définitive d'une de ces scènes miraculeuses — et ce n'étaient pas les moins importantes aux yeux des fidèles bouddhiques — où pratiquement tout se passe en conversations, sinon même en un immobile silence. Ainsi s'explique l'embarras que le sculpteur semble avoir lui-même éprouvé quand il a pris à tâche de les différencier entre elles; de là provient l'indéniable difficulté que nous trouvons à les identifier. Faut-il donc y renoncer dès l'abord et se contenter, avec M. Grünwedel, de les englober toutes sous un même titre, comme autant de témoignages de la vénération qui s'attachait à la personne du fondateur du Bouddhisme? Nous ne le pensons pas. Il faut au moins tenter, par une analyse minutieuse, grâce à un relevé exact des moindres indications portées sur la pierre, de pénétrer le sens et de fixer l'attribution particulière de chacun de ces bas-reliefs : seulement il conviendra de se souvenir que, si nous n'y réussissons pas toujours de façon absolument convaincante, la faute en est peut-être autant à ce qu'on pourrait appeler l'ingratitude plastique du sujet qu'à la maladresse de l'artiste ou à notre défaut de perspicacité.

Prenons par exemple le n° IV. Le Buddha est assis au milieu du panneau sur un trône et esquisse de la main droite un geste bienveillant. Dans le ciel, quatre divinités l'adorent ou lui jettent des fleurs; à ses côtés, sur la terre, deux autres dieux, également debout, élèvent vers lui leurs mains jointes. Ces derniers figurent évidemment les prin-

cipaux acteurs de la scène qui se joue : que disent-ils? Que leur répond-il? Les paroles ne se représentent guère que par l'écriture, et il n'y a pas ici d'inscription. Nous bornerons-nous à étiqueter cette vague composition d'un titre non moins vague qu'elle : Scène d'adoration du Buddha — ou encore, d'une manière déjà un peu plus précise : Divinités priant le Buddha? Il ne faut pas nous décourager si promptement : le détail d'aspect le plus insignifiant peut être pour nous un trait de lumière. Comparons entre eux nos bas-reliefs : nous avons déjà vu (n° I), et nous reverrons encore sur cette frise (n°s VI, XII et XIII), le Buddha assis sur un trône de pierre du même genre, mais celui-ci présente cette particularité qu'on y voit, sculptées sur la face antérieure, trois fleurs[1]. Or cette marque caractéristique ne se retrouve que sur le trône du n° XIII, où nous savons de la façon la plus formelle qu'elle désigne le fameux *vajrâsana* ou « siège de diamant », c'est-à-dire celui-là même sur lequel le Buddha atteignit l'illumination suprême. Aussitôt voilà par contre-coup le n° IV qui s'éclaire. Si le Bienheureux est encore assis sur le trône de la Bodhi, c'est donc que

[1] Ce sont probablement des églantines, auxquelles l'art décoratif du Gandhâra donne de quatre à six pétales; sur les sculptures de Bharhut, la dalle supérieure ou même antérieure des *vajrâsana* est semée de ces mêmes fleurs, mais à six pétales (voir Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XIII-XVII et XXVIII-XXXI). Il s'agirait en définitive d'un simple rappel de la pluie de fleurs que les dieux firent tomber au moment précis de la Bodhi (*Lalita-vistara*, éd. Lefmann, p. 350; trad. Foucaux, p. 294).

l'entrevue en question se place au début de sa carrière : dès lors nous savons où chercher et nous ne désespérons plus de deviner qui sont ses interlocuteurs et ni même quelle sorte de requête ils lui adressent.

Lisez en effet les textes bouddhiques sanskrits : dans le *Mahâvastu* comme dans le *Lalita-vistara*, qu'il s'agisse du Çâkya-muni ou d'un des Buddhas antérieurs, il est de règle que le nouvel Illuminé éprouve quelque hésitation à communiquer au monde la vérité qui vient de lui apparaître. Alors une grande troupe de dieux, où Brahmâ, Indra et les quatre Lokapâlas jouent toujours le principal rôle, s'approche de lui, et tour à tour Indra, puis Brahmâ lui adressent en termes différents la même prière : que le Bienheureux veuille bien faire tourner la roue de la loi, autrement dit, prêcher sa doctrine[1]. Le geste des deux divinités, debout aux côtés du Maître, est clairement d'accord avec leur humble fonction de solliciteurs; peut-être même devons-nous reconnaître dans les airs — en dépit de la banalité de ces figurants partout et toujours répétés — les quatre gardiens du monde (cf. n° XIII). Tous, naturellement, ne s'approchent du Buddha qu'après avoir, en signe de respect, rejeté leur manteau sur

[1] Voir *Mahâvastu*, éd. SENART, I, p. 230 et III, p. 315; *Lalita-vistara*, éd. LEFMANN, p. 392 et trad. FOUCAUX, p. 326 et suiv. La tradition pâlie (voir par exemple *Mahâvagga*, I, 5, trad. par Rhys DAVIDS et OLDENBERG dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIII, p. 86 et suiv., ou *Jâtaka*, éd. FAUSBÖLL, p. 81, traduit dans Rhys DAVIDS, *B. Birth St.*, p. 111) ne fait intervenir que Brahmâ.

l'épaule gauche, de façon à laisser la droite entièrement découverte, *ekâṃsam uttarâsaṅgaṃ kṛtvâ*. Bref, c'est cette solennelle invitation à la prédication que nous verrions ici représentée.

Il y aurait toutefois une difficulté, si l'on s'attache à la lettre même des textes : cette scène est censée se passer, d'après le *Mahâvastu*, sous l'arbre *nyagrodha*, d'après le *Lalita-vistara*, sous l'arbre *târâyaṇa*, et d'autre part le « trône de diamant » ne peut se trouver qu'au pied de l'arbre de la Bodhi, lequel est un *açvattha* (*ficus religiosa*, pippal). L'incertitude des textes semble se refléter sur les monuments. C'est à un parti mixte que s'est arrêté l'auteur d'un bas-relief de Loriyân Tangai, qu'il faut rapprocher du nôtre[1]. Autour d'une image centrale du Buddha se presse une vingtaine de divinités qui toutes lui jettent des fleurs ou le prient, et dont les deux protagonistes reproduisent exactement le geste suppliant de ceux de Sikri ; or, ici, le Maître est assis

[1] Ce bas-relief n'a malheureusement pas été reproduit par M. J. Burgess avec les autres photographies de M. A.-E. Caddy; très fouillé comme à l'ordinaire, il ne comptait pas originairement moins de vingt-six personnages rangés sur trois rangs superposés des deux côtés du Buddha : la partie gauche du panneau est à demi brisée et perdue. — Sur la frise de Boro-Budur où tout est tiré en longueur, il n'y a pas moins de deux scènes correspondant à la double intervention des dieux : sur la première, le Buddha est assis en *dhyâna-mudrâ* sous un arbre, comme à Loriyân Tangai; sur la seconde, il a le même geste qu'à Sikri et n'est plus abrité que d'un parasol; les dieux, tous pareils entre eux, sont toujours assis (voir Pleyte, *Die Buddha-legende in den Skulpturen von Boro-Budur*, fig. 106 et 107, cf. 108).

à la fois sur un trône orné et sous un figuier indien (cf. le *nyagrodha* du n° I). De son côté, notre sculpteur, peut-être pris de scrupule, s'est tiré d'affaire en ne représentant aucun arbre; aussi bien (le n° XIII de la même frise nous en fournira la preuve) il n'a employé l'indication conventionnelle du *vajrâsana* que pour déterminer le *moment* et non le *lieu* de la scène. Remarquons d'ailleurs que — comme tout à l'heure le n° III — le n° IV paraît être la transposition gréco-bouddhique exacte d'un médaillon de Mahâbodhi[1], où le motif, réduit à sa plus simple expression, ne comporte aucun arbre : on y voit seulement deux personnages, debout de chaque côté d'un trône et joignant les mains vers le symbole mystique du Buddha. Tout compte fait, et en dépit de ces variantes, nous n'avons affaire qu'à trois versions d'une seule et même scène. Très développée à Loriyân Tangai, elle est aussi résumée que possible à Mahâbodhi : c'est là toute la différence. Comparée à ces deux compositions, celle de Sikri nous fournit ici encore une sorte de moyen terme esthétique — nous ne disons pas chronologique — entre l'élégante exubérance de l'un et la pauvreté fruste de l'autre[2].

Ainsi donc aucun doute raisonnable ne subsiste au sujet de l'identification de notre n° IV avec un

[1] Voir CUNNINGHAM, *Mahâbodhi*, pl. VIII, n° 2.

[2] Un pas de plus, et nous arrivons à ces scènes stéréotypées qui parfois se répètent le long de frises entières et où l'on voit simplement le Buddha assis sur un trône entre deux orants debout (cf. musée du Louvre, n° 46, ou *Anc. Mon. India*, pl. 150 en haut); voyez encore plus loin, p. 232.

sujet ancien et répandu d'imagerie bouddhique. Reste toutefois un point sur lequel l'œuvre et le commentaire doivent encore satisfaire l'exigeante mais légitime curiosité du public : avant d'admettre qu'il se trouve bien en présence d'Indra et de Brahmâ, il est en droit de demander qu'on lui fournisse les moyens de distinguer ces deux divinités l'une de l'autre. Or un simple coup d'œil jeté sur l'ensemble de la frise nous apprend que son auteur, comme d'ailleurs tous ses collègues du Gandhâra, n'avait à sa disposition pour figurer les dieux que deux types de personnages laïcs, l'un portant turban et l'autre seulement coiffé des boucles de sa chevelure. C'est à ces deux types qu'il a eu recours ici, et ce sont eux encore que nous retrouvons sur les n[os] V, VII et IX, aux côtés du Buddha assis ou debout : seulement sur le n° V, ils ont échangé leurs places respectives. Aussi serait-on tenté de croire que notre sculpteur les emploie indifféremment pour représenter la même divinité, au hasard de son caprice. Prenons garde que cette interversion de places peut au contraire être voulue et correspondre à une véritable règle de préséance. Dans « l'invitation » à la prédication on sait que le premier rôle appartient à Brahmâ. Selon la tradition pâlie, il intervient seul. D'après les textes du Nord, c'est lui qui prend l'initiative de la démarche collective des dieux, lui qui, après l'échec d'Indra et le sien propre, revient à la charge et finit par emporter le consentement du Buddha. Aussitôt nos préjugés européens nous poussent à le chercher

à la droite du Maître, et comme d'autre part l'analogie du n° III, où nous avons déjà vu Indra paraître, nous force à reconnaître ce dernier dans ce même personnage de droite, lequel est enturbanné, nous aurons vite fait d'accuser l'artiste d'inexactitude ou d'inconséquence. En réalité, il nous faut être lents à lui adresser de ces reproches qui ne prouvent en définitive que notre ignorance de ses raisons. Le fait est qu'il considère, d'accord avec son temps, que la place d'honneur est à gauche; nous possédons sur ce point des témoignages précis, tant écrits que figurés[1]. Par ailleurs, on constate qu'il est dans les habitudes de l'École, là où Indra et Brahmâ se montrent côte à côte, de représenter celui-ci la tête découverte et celui-là diadémé : la comparaison des nombreuses répliques qui représentent la nativité du Çâkyamuni sont particulièrement édifiantes à ce sujet[2]. Et

[1] Empruntons, entre autres, un exemple caractéristique à une illustration publiée par M. J. Burgess (*J. of Ind. Art and Ind.*, n° 69, janv. 1900 ou *Buddhist Art in India*, fig. 7), et qui représente une audience accordée par Çuddhodana au rishi Asita et à son neveu Narada : c'est le vieil ascète qui est assis à la gauche du roi. — Voici à présent un texte décisif : lors de la descente du ciel des Trente-trois dieux, où les lois du protocole rendent la préséance à Indra, puisqu'il y règne, c'est lui qui se tient à la gauche du Buddha; et si l'on pouvait avoir quelque doute qu'il occupât la place d'honneur, il serait levé par le fait que nous voyons dans une procession, renouvelée de cet épisode de la légende, le roi suzerain Harṣa prendre pour lui ce même côté et laisser à son vassal Kumâra le rôle de Brahmâ à la droite de la statue (Hiuen-tsang, trad. Stan. Julien, I, p. 238 et 158, et trad. Beal, I, p. 203 et 218).

[2] Voir notamment Burgess, *ibid.* (fig. 4 ou 5 du *Journal*, 64 ou 65 du livre), ou les *Sculptures gréco-bouddhiques du Musée du*

ainsi c'est délibérément que notre auteur a placé et que nous devons reconnaître à la droite du Buddha le dieu Indra, toujours pareil à lui-même (cf. n° III) et, à sa gauche, son principal « assistant » en cette occurence, à savoir Brahmâ.

Nous atteignons ici la limite où la vraisemblance confine à la certitude. Assurément on pouvait — et au point de vue artistique, cela eût peut-être mieux valu — ne pas tenter de figurer aux yeux l'instant, si solennel pour les bouddhistes, où le sort de l'humanité trembla dans la balance; mais puisque la piété des donateurs imposait un tel sujet, nous ne voyons pas comment il pouvait être autrement exprimé sur la pierre. Le Buddha et deux ou plusieurs dieux, voilà tous les personnages; l'hésitation de l'un, la prière des autres, voilà tout le drame. Le Buddha, assis, rêve; debout à ses côtés, Brahmâ et Indra le supplient; les autres divinités le vénèrent : est édifié qui veut. Toutefois, un scrupule s'éveille : les entrevues du Buddha avec les dieux — sans parler de leurs pareils, les rois — sont si fréquentes dans la légende que, réduite à ces traits

Louvre, fig. 9, etc. Le dieu qui reçoit l'enfant dans un lange, et que la tradition considère comme étant Indra ou Çakra (cf. Hiuen-tsang, trad. Stan. JULIEN, I, p. 324, ou BEAL, II, p. 25, et notre *Iconographie bouddhique*, p. 164), porte toujours turban; derrière lui, Brahmâ regarde, simplement coiffé d'un haut chignon. On doit rappeler à ce propos l'épithète de *Çikhin* que lui donne le *Lalita-vistara*, *loc. laud.*, et qui signifie proprement « celui qui porte une *çikhâ* », c'est-à-dire la longue mèche de cheveux que les Hindous nouent sur le sommet de leur tête.

essentiels, la scène pourrait prêter à confusion[1] comment en fixer clairement l'occasion particulière? Trois fleurs, choisies comme marque caractéristique du « trône de diamant », suffiront pour renseigner le fidèle averti. Au cas où l'on trouverait l'indication un peu sommaire, nous prendrons la liberté de demander qu'on veuille bien en proposer une autre dont il eût été plus à propos de s'aviser. En d'autres termes, non seulement notre analyse n'a rien trouvé qui ne fût conforme à l'hypothèse qu'elle nous avait dès l'abord suggérée; mais, à procéder synthétiquement, en partant du sujet donné, nous aboutissons forcément — tout génie artistique étant ici hors de cause — à la composition même qu'a créée, ou plutôt reprise à sa mode notre sculpteur. C'est dire que le motif ici traité par lui peut et, jusqu'à preuve du contraire, doit être défini de la manière suivante : « Les dieux Brahmâ et Indra invitent le Buddha, encore hésitant, à prêcher sa doctrine : illustration pour le 25e chapitre du *Lalita-vistara*, dit de l'*Adhyeṣaṇâ* ou sollicitation ».

V. La prédication aux dieux Trayastriṃças. — Appliquons au n° V la même méthode d'identification. Nous y revoyons à peu près les mêmes personnages, et leurs gestes ne nous en apprennent pas beaucoup plus long. Mais d'abord nous devons nous

[1] C'est ainsi par exemple que Brahmâ et Indra, et les quatre *mahârâja* rendent la nuit visite au Buddha chez Kâçyapa d'Uruvilvâ (Schiefner, *Tib. Leb. Çâk.*, p. 251), etc.

défendre de rapprocher dans le temps les deux scènes, ainsi que leur voisinage et leur analogie nous y inclineraient volontiers. L'énorme intervalle de siècles qui est censé séparer la Ire de la IIe et celle-ci de la IIIe, etc., est là pour nous prouver combien nous risquerions de faire fausse route en nous laissant guider par ce genre de considérations. Jusqu'ici tous nos bas-reliefs (et il en sera de même par la suite) représentent des épisodes nettement distincts, sans autre lien commun entre eux que d'appartenir à un moment quelconque de la légende d'un même Buddha. Il faut donc continuer à examiner chacun d'eux à part, et bannir toute préoccupation de surprendre de l'un à l'autre d'imaginaires rapports de séquence. Ceci entendu, procédons à notre analyse en toute indépendance d'esprit.

Au centre est assis le Buddha, toujours à sa mode, les jambes repliées en *padmâsana*, mais non plus sur un trône de pierre. Son siège, encore en usage, est exactement construit comme un lit indien (hind. *čâr-paî*), seulement il est carré au lieu d'être rectangulaire. Ses quatre pieds, faits de simple bois tourné, sont fichés dans un cadre sur lequel s'entrecroise un filet de corde ou de sangle et que dissimule aux yeux un tapis brodé; sur ce cadre on jette un coussin de dimensions pareilles; le sculpteur a soigneusement indiqué les broderies du tapis et les rayures du coussin. Or ce simple changement de siège a son importance : il nous indique à lui seul, pour peu qu'on soit familier avec les us et coutumes

de l'École, que le Buddha est à son tour en visite et reçu en qualité d'hôte chez des fidèles laïcs. Sans aller chercher plus loin nos exemples, telle est encore la raison qui sur le n° XI lui fait assigner un siège du même genre[1]. C'est là un premier point acquis.

De qui est-il l'hôte? Évidemment des deux personnages qui se tiennent à ses côtés. Ils sont assis à l'européenne et ont aussi sous leurs pieds un tabouret (*pâdaphalaka*); toutefois, leurs petits bancs et leurs sièges sont, comme il convient, un peu plus bas que ceux du Buddha. Or ces personnages, nous les avons déjà vus sur le n° IV et ils reparaîtront sur les n°s VII et IX. La frise étant entièrement de la même main, il y a toute apparence qu'ils représentent, ici comme là, deux divinités, ainsi que le confirme leur nimbe, et qu'ici encore ces divinités ne sont autres que Brahmâ et Indra; mais cette fois c'est Indra qui se tient à la gauche du Buddha et Brahmâ qui est à sa droite.

Dès lors les réponses se précipitent aussi vite que les questions se posent : puisque le Buddha est

[1] Si l'on veut encore un autre exemple, voir Burgess, *ibid.*, fig. 26 ou 83. M. Burgess suppose qu'il s'agit de la visite au ciel des Trayastriṃças (un *lapsus calami* lui a fait écrire *Tuṣita*); nous y voyons plutôt la réception faite au Buddha par les Çâkyas, ses parents; ce qui est sûr, c'est qu'il joue le rôle d'invité et qu'il a ses hôtes assis à sa gauche, à la place d'honneur, et ses hôtesses à sa droite. — Remarquons en passant que l'ornement central du tapis du n° V se retrouve transporté sur le bois d'un siège ancien, d'ailleurs d'un tout autre modèle, trouvé par le Dr M.-A. Stein à Niya, dans le Turkestan chinois (*Preliminary Report on a Journey of archaeological and topographical Exploration in Chinese Turkestan*, pl. XIII, ou *Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 376).

devenu l'hôte des dieux, où se trouve transporté le lieu de la scène? Sans doute dans l'un des trente-deux séjours divins qu'énumèrent les écritures bouddhiques. — Pouvons-nous savoir lequel? Naturellement celui où règne Indra, puisque c'est ce dernier qui occupe la place d'honneur aux côtés du Maître. — Quel est le ciel d'Indra? Celui des « Trente-trois » dieux... Et aussitôt les souvenirs de se presser en foule dans la mémoire. On se rappelle que l'un des grands miracles obligés du Çâkya-muni consista justement à monter prêcher sa loi dans le ciel des Trayastriṃças où sa mère était re-née. On sait de quelle façon il en redescendit, escorté d'Indra et de Brahmâ, par un triple escalier merveilleux; et, comme pour confirmer l'attribution de notre bas-relief, les textes stipulent que Brahmâ se tenait à sa droite et Indra à sa gauche[1].

Désormais l'hypothèse que cet important épisode ait fort bien pu servir de sujet à notre n° V prend assez de consistance pour qu'il soit à propos d'examiner si aucun détail du bas-relief ne jure contre elle. Tout d'abord la présence, à sa place ordinaire, du Vajrapâṇi (ici sous la figure de Silène) n'a rien qui doive nous surprendre, puisque lui-même est dieu. Le *Deva* qui lui fait pendant de l'autre côté

[1] Cf. *Divyâvadâna*, éd. COWELL et NEIL, p. 394; SCHIEFNER, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's*, p. 272-3; ROCKHILL, *Life of Buddha*, p. 81; Fa-hien, trad. BEAL, p. XL; Hiuen-tsang, trad. BEAL, p. 203 et 218, ou trad. Stan. JULIEN, p. 238 et 258. On sait que la scène de la descente du ciel des Trayastriṃças a déjà été identifiée à Bharhut et Sânchi, comme au Gandhâra.

du Buddha, de par les lois de la symétrie, peut fort bien être celui des « trente-trois » — personne ne songera à exiger leur présence à tous — en qui Mâyâ s'était réincarnée : car le fait d'avoir porté dans son sein le futur Buddha lui avait valu cette double promotion à la condition divine et au sexe supé-périeur[1]. En haut les ordinaires acolytes font pleuvoir des fleurs. La présence seule d'un arbre, dans ce paradis qui n'a rien de terrestre, peut au premier abord sembler bizarre. Ce serait à tort : outre qu'il en est question dans la tradition septentrionale, nous le retrouvons derrière le Buddha jusque sur une miniature népâlaise dont l'identification n'est pas douteuse, car elle porte cette inscription : *Trayastriṃçe Bhagavân Dharmadeçana(ḥ)* = le Bienheureux à l'enseignement de la loi dans le ciel des Trayastriṃças[2].

Ce dernier point seul mérite de nous arrêter en même temps qu'il nous permet d'achever la vérification de notre hypothèse : c'est pour « enseigner la loi » que le Buddha est monté chez les « Trente-trois » dieux; or que fait-il ici? Il enseigne : seulement il enseigne à la façon d'une image bouddhique qui remonte à un temps où le geste de l'enseignement, pas plus d'ailleurs que les autres *mudrâ*, n'avait encore

[1] Le changement de sexe de Mâyâ dans cette nouvelle existence est connu de la légende méridionale (cf. Sp. HARDY, *Manual of Buddhism*, p. 309).

[2] Voir SCHIEFNER et ROCKHILL, *loc. laud.*, et notre *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 86 et 209 et pl. III, 2; il s'agit de la miniature n° 14 du ms. A 15 de la Bibliothèque de l'Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

été hiératisé. C'est le cas, comme on sait, pour la meilleure partie des œuvres que nous a laissées l'école du Gandhâra; c'est assurément vrai de notre frise. Faites défiler sous vos yeux les huit images assises du Buddha qui s'y rencontrent : si elles n'ont pas les deux mains dans le giron, en signe de méditation, elles ne savent guère que lever la droite dans l'attitude qui recevra plus tard le nom d'« absence de crainte » (*abhaya-mudrâ*), tandis que de la gauche elles tiennent un coin de leur manteau. Voyez pourtant celle du n° V : la main droite est bien restée figée dans la pose de prédilection de notre sculpteur; mais ce n'est pas sans raison que, pour cette seule fois, la gauche s'est abaissée en avant et, sans d'ailleurs lâcher le manteau, a joint l'index au pouce. Ce geste sera plus tard celui de l'argumentation (*vitarka-mudrâ*) : déjà ici il nous fait connaître que le Buddha expose effectivement sa doctrine. A l'ouïr, Brahmâ joint les mains dans un transport pieux; Indra lève sa droite en signe d'admiration étonnée; le *Deva* placé derrière lui, les bras enroulés dans sa robe, se renferme dans son rôle d'auditeur attentif. Et ici encore nous ne voyons pas bien ce que pourrait être le décor, ni ce que devraient faire les personnages pour mieux spécifier le but et le lieu de l'entrevue, à moins qu'on ne prétende qu'il y aurait eu manière de figurer aux yeux le caractère métaphysique de la prédication, laquelle, si l'on en croit la légende, aurait roulé tout entière sur l'*Abhidharma*.

En résumé, dans le n° V comme dans le n° IV,

nous nous croyons autorisés à saisir, sous son apparence déjà quelque peu schématisée, un épisode particulier, et toujours très important, de la vie du Buddha. Si ce ne sont pas des scènes dramatiques, ce n'en étaient pas moins, aux yeux du public bouddhiste, des scènes à faire et, par suite, à commander. Mais attendons la fin, nous voulons dire : laissons passer un peu de temps et voyons ce même sujet repris en style plus indianisé encore. Le sculpteur asseoit à présent le Buddha sur le lotus qui va devenir son siège obligé; il lui boucle les cheveux, lui découvre l'épaule droite, selon le rite de cérémonie, et lui réunit les mains en *dharmacakra-mudrâ;* il l'encadre enfin entre deux divinités, debout ou assises, parfois roides d'allures, toujours apathiques d'expression. Au total, il reproduit fort exactement le groupe central de nos bas-reliefs : seulement sa reproduction n'a plus de vie, partant plus de sens historique, et à vrai dire il ne paraît déjà plus se souvenir qu'elle en ait jamais eu un. On peut même se demander si ce ne sont pas ces inexpressifs *deva* qui, dans l'esprit de fidèles plus dévots qu'éclairés, ont fini par se confondre avec leurs sosies, les Bodhisattvas, dont le culte allait se répandant grâce aux progrès du Mahâyânisme. Ainsi s'expliquerait de façon naturelle et logique l'existence de ces stèles, représentant « le Buddha entre deux Bodhisattvas » qui se montrent déjà au Gandhâra[1]

[1] Voir, pour des exemples, BURGESS, *J. Ind. Art and Ind.*, n° 69, 1900, fig. 22, 23 et 25 (ou *Buddhist Art in India*, fig. 147, 121

et qui pullulent dans l'art postérieur de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Le point de départ serait, comme pour tous les bas-reliefs gandhâriens, telle scène de la vie du Maître où cet arrangement spécial des personnages avait sa raison d'être et s'imposait d'office au sculpteur. On conçoit que le caractère neutre de ces scènes ait rapidement conduit à des groupes purement passifs, où le Buddha ne figure plus que pour fournir un objet et ses acolytes un exemple à la dévotion populaire. Le goût des « donateurs » pour ces sortes de stèles où leurs portraits, ainsi qu'on peut le constater, trouvaient aisément place, a fait le reste. Ce n'est pas le moindre intérêt de nos sculptures de Sikri que de nous permettre de saisir ce processus proche de l'origine, à un moment où les « triades » en question sont encore susceptibles d'une interprétation légendaire et non plus seulement d'une identification iconographique.

VI. La Méditation du Buddha. — Nous trouverions de même, semble-t-il, dans le n° VI, le prototype lointain de ces images népâlaises, tibétaines, chinoises, etc., qui représentent le Buddha assis entre

et 152; cf. 82) et n° 62, 1898, pl. 8, 2 (celle-ci avec une fausse identification corrigée sur les autres). Sur trois de ces cinq stèles les assistants sont debout, sur les deux autres ils sont assis; elles correspondent d'ailleurs à la description que nous venons de donner. On peut en rapprocher celles où le nombre des Devas-Bodhisattvas s'est multiplié (Burgess, *ibid.*, n° 62, pl. 7, 2 et 8, 1), etc. La planche 98 des *Anc. Mon. of India* nous présente entre deux Bodhisattvas un Buddha qui n'est pas encore assis sur un lotus.

deux ou plusieurs de ses grands disciples[1]. Mais tel n'est pas le but que nous poursuivons. D'après tout ce qui précède, nous devons au contraire chercher dans ce bas-relief un épisode notable de la vie du Çâkya-muni. Malheureusement les circonstances sont ici on ne peut plus défavorables à notre entreprise d'identification. Nous nous plaignions tout à l'heure que les scènes IV et V fussent si peu parlantes : que dire de celle-ci, où un complet silence s'aggrave d'une parfaite immobilité! La difficulté du rébus sur pierre s'en complique; ce qu'on exige cette fois de nous, ce n'est plus seulement une interprétation de gestes, mais une véritable lecture de pensées : énigme d'autant plus irritante que nous n'avons pas affaire à un jeu de société, mais à une œuvre pie, et dont les gens, pour l'édification de qui elle fut faite, devaient pourtant avoir la clef.

A vrai dire, le lieu de cette absence d'action nous est clairement indiqué : c'est un de ces parcs de plaisance dont le nom revient à chaque page des textes sacrés et qui servaient de résidence, en dehors des murs, mais près des portes des « six grandes cités » de l'Inde centrale, au Buddha et à son cortège de moines mendiants. Nous voyons même que c'est un bois planté de manguiers : la représentation en somme fidèle, bien qu'un peu conventionnelle, de leurs feuilles qui ressemblent assez à celles de nos

[1] Nous nous bornons à renvoyer, sur ce point et le précédent, aux références données dans notre *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 156 et 158.

châtaigniers, en fait foi. Nous savons encore que cet *ârâma* appartient, du fait de la générosité de quelque riche donateur, à la communauté : le genre des sièges, sur lesquels le Buddha et six de ses disciples sont assis, suffit à prouver qu'ils sont installés chez eux et à demeure. Par ailleurs, les moines présentent exactement le même type que leur Maître, sauf qu'ils n'ont pas l'*ûrṇâ* entre les sourcils ni l'*uṣṇîṣa* sur le sommet de la tête, ces deux seuls signes apparents sur les trente-deux qui dénotent la Bodhi. Aucun d'eux ne parle ni ne bouge : leurs mains, enveloppées dans leur manteau et reposant sur leur giron, donnent à supposer qu'ils méditent : c'est tout. C'en est assez pour nous apprendre ce que n'est pas notre bas-relief, — que, par exemple, il n'est pas, comme la présence des moines pourrait nous inciter à le croire, une réplique, entre vingt autres, du fameux premier sermon prêché dans le Mṛgadâva de Bénarès[1]. Mais ces constatations purement négatives ne nous aident guère à pénétrer l'intention de l'artiste. Il y a plus d'un bois de man-

[1] Et cela pour trois raisons : 1° le nombre des moines est ici de six et, en dépit de leur amour déréglé pour la symétrie, les sculpteurs du Gandhâra n'oseraient représenter ainsi les *pañcavargîya* de la tradition; 2° le Buddha est en méditation et n'esquisse même pas le geste de l'enseignement, comme sur le n° V; 3° il n'a pas devant lui ou sous sa main droite la roue de la loi entre les deux gazelles (voir Burgess, *J. Ind. Art and Ind.*, n° 62, 1898, pl. X, 4 et 5 et n° 69, 1900, fig. 12 = *Buddhist Art in India*, fig. 96; cf. *ibid.* fig. 44, où, en dépit des hésitations du dessin, il n'y a que cinq moines, ainsi qu'il apparaît clairement sur la reproduction de la planche 96 des *Anc. Mon. of India.*)

guiers dans les plaines de l'Inde et dans la légende bouddhique. Nous verrons tout à l'heure celui d'Âmrapâlî, la courtisane de Vaiçâlî (n° XI); les textes citent encore fréquemment celui du médecin Jîvaka, près de Râjagṛha, et surtout, de beaucoup le plus célèbre, le Jetavana de Çrâvastî[1]. Admettrons-nous, comme sa renommée le rend vraisemblable, que c'est de ce dernier qu'il s'agit ici? Nous n'en serons pas plus avancés : des centaines de fois la scène que nous voyons représentée dut se jouer pendant les longs séjours du Maître en son ermitage favori, où, d'après les témoignages tibétains, il n'aurait pas passé moins de dix-sept saisons-des-pluies[2]. Et d'ailleurs, tous les jours de sa vie, au retour de sa quête matinale, le repas de midi terminé, n'était-ce pas, nous dit-on, sa « coutume d'après-dînée » que de méditer ainsi, assis à l'ombre, pendant les heures chaudes, jusqu'à ce que le soleil déclinant ramenât, avec l'afflux des fidèles, l'instant des audiences et de la prédication[3]?

[1] Nos garants de l'existence de manguiers dans le *Jetavana* sont: 1° leur représentation sur le médaillon de Bharhut (Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XXVIII, 3 et LVII); 2° la mention traditionnelle (cf. Sp. Hardy, *Manual*, p. 224) que, lors de l'achat du parc, tous les arbres furent coupés, sauf les manguiers et les santals, avant qu'on ne couvrît le sol de pièces d'or.

[2] Schiefner, *Tib. Leb. Çâk.*, p. 315.

[3] Voir le passage de la *Sumaṅgala-vilâsinî*, traduit par Warren, *Buddhism in translations*, p. 93 (cf. Oldenberg, *Buddha*, trad. française, 2e éd., p. 148). Voir encore le début du ch. xvii du *Divyâvadâna* (éd. Cowell et Neil, p. 200, traduit par Burnouf, *Introd. à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 74) : ici aussi le Buddha

Ainsi, plus nous regardons ce bas-relief et moins nous y trouvons rien qui sorte du train journalier de l'existence du Buddha : ni les moines symétriquement rangés, ni les divinités qui hantent les arbres de l'ermitage ne dénotent, par leurs attitudes, le moindre incident digne d'être commémoré. Tout l'espoir de résoudre le problème se concentre ainsi peu à peu dans le personnage supplémentaire qui se montre, pour ainsi dire hors cadre, près de l'épaule droite du Buddha. Sa place exceptionnellement asymétrique semble en effet le désigner pour être le héros de la scène : malheureusement il n'est vu qu'à mi-corps, juste assez pour nous permettre de reconnaître encore un moine à sa tête rasée : du fait que son épaule droite est découverte par politesse, on peut aussi déduire qu'il aborde et harangue ou va haranguer le Buddha. N'était son caractère monastique, on le prendrait pour le Vajrapâṇi, dont il usurpe le poste habituel[1]. Qui est-il? — Demandez plutôt : qui n'est-il pas? Il peut être le premier venu de cette foule amie ou hostile de religieux mendiants, qui chaque jour se pressait autour de l'ascète d'entre

est, semble-t-il, rentré de sa quête et, après s'être débarrassé de son vase à aumônes, s'est assis pour passer la journée (*niṣaṇṇo divâ-vihârâya*), etc.

[1] Nous reviendrons plus bas, à propos des n°s VII et IX, sur la véritable identité de ce personnage. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de suivre ici cette piste : du moins nous ne lisons pas dans le *Mâra-saṃyutta* que, lors de ses fréquentes visites pour jeter le désordre au sein de la communauté bouddhique, Màra ait jamais pris la forme d'un moine. Cf. WINDISCH, *Mâra und Buddha*, p. 87, et suiv.

les Çâkyas. Est-ce un de ces hérétiques errants qui venaient lui proposer quelque difficulté dialectique et parfois, comme Vacchagotta, n'obtenaient en réponse que le silence? Ce petit jeu de scène conviendrait ici assez bien. Ne serait-ce pas plutôt un de ces moines pieux qui, comme Sona du pays d'Avanti, venaient de loin pour contempler de leurs yeux le visage du Maître? Cela irait d'autant mieux que le Buddha résidait alors dans le Jetavana[1]. Mais sans doute l'on s'attend, à défaut d'un cas exceptionnel, à quelque nom plus notoire. C'est ainsi qu'on pourrait songer à Udâyin, transmettant enfin au Buddha l'invitation de son père. On voit tout ce que la conjecture a de séduisant : les moines figés dans l'extase seraient les précédents messagers de Çuddhodana, qui sont devenus *arhat* et par suite indifférents aux affaires humaines; tandis que, moins oublieux quoique fait également moine, Udâyin serait justement en train, comme il est écrit, de vanter à l'oreille du Buddha, en manière d'exorde insinuant, les agréments du voyage. Malheureusement il y a des difficultés : la plus grave est que les textes, s'il sont en désaccord sur le nombre des premiers envoyés du roi[2], s'accordent en revanche à donner comme

[1] Cf. OLDENBERG, *Buddha*, p. 144 et 270 de la traduction française (2e éd.).

[2] BIGANDET (p. 158) dit sept; Sp. HARDY (p. 203), neuf; la *Nidâna-kathâ* (trad. dans Rhys DAVIDS, *Budd. Birth. St.*, p. 119) dit neuf mille; SCHIEFNER (p. 261) et ROCKHILL (p. 51) disent plusieurs. Le *Mahâvastu* (éd. SENART, III, 91) n'en connait que deux et qui n'ont aucun enthousiasme pour entrer dans les ordres.

théâtre à cet épisode le Veṇuvana de Râjagṛha. Or, un « bois de bambous » s'accommoderait mal de ce décor de manguiers : et d'autre part, il n'y a aucune nécessité d'admettre que le sculpteur ait commis un pareil lapsus. Il a aussi bien pu vouloir représenter un autre épisode, non moins célèbre qui se passe également entre moines, mais, celui-ci, dans le Jetavana : c'est à savoir l'élévation d'Ânanda au rang de serviteur attitré du Maître[1]; les moines assis figureraient alors les grands *sthavira* et c'est le « disciple bien-aimé » que nous verrions paraître debout et l'épaule découverte, derrière le Buddha, dans l'exercice des fonctions qui viennent de lui être conférées. L'hypothèse est parfaitement plausible, en ce sens que sa fausseté est, croyons-nous, indémontrable; il est seulement fâcheux qu'on en puisse dire autant de sa vérité, et les armes qui nous manquent pour l'attaquer ne nous font pas moins défaut pour la défendre. En cet état de cause, il vaut donc mieux y renoncer et, en attendant qu'une réplique plus explicite vienne nous donner le mot de l'énigme[2], se borner à écrire sous le bas-relief qui nous occupe la formule par laquelle commencent la plupart des *sûtra* bouddhiques et que, dans son vague même, il illustre si bien : « *Ekasmin samaye Buddho Bha-*

[1] Ce fait se placerait dans la vingtième année de la carrière du Buddha; voir Sp. Hardy, p. 241; Bigandet, p. 202; Rockhill, p. 88 et Schmidt, *Der Weise und der Thor*, ch. xxx, p. 227 et suiv.

[2] On peut déjà, sous plus d'un rapport, rapprocher de ce bas-relief la fig. 3 de la pl. 116 des *Anc. Mon. India*, provenant de Nattu dans le N.-E. du Gandhâra.

gavân, etc... En ce temps-là, le Bienheureux Buddha demeurait à Çrâvastî, dans le Jetavana, le parc d'Anâthapiṇḍada, avec une grande communauté de moines... »

VII. La Rencontre avec le coupeur d'herbes. — Le n° VII nous fait rentrer dans les scènes animées et pittoresques qui sont susceptibles d'une identification sûre. Le Buddha est debout, légèrement tourné vers la droite. De chaque côté de son nimbe, les deux divinités, l'une à chignon, l'autre à turban, dans lesquelles nous avons appris à reconnaître Brahmâ et Indra, flottent à sa suite dans les airs. A sa gauche, le Vajrapâṇi, debout au-dessous de Brahmâ, l'escorte sur terre; deux autres *deva* sans caractère spécial leur font pendant sur le bord opposé du panneau. Le principal personnage est évidemment l'interlocuteur vers lequel le Buddha, arrêté dans sa marche, se tourne, la main droite tendue[1]. Ce n'est qu'un homme de basse caste, comme le prouve son pagne court, sans doute un pauvre paysan : car le manche, recourbé à angle droit, de sa faucille, dépasse de sa ceinture; il tient dans les bras une sorte de gerbe ou de botte que, d'un air joyeux, il semble offrir au Maître après s'être baissé pour la prendre à un tas voisin.

Vous avez vu le monument; écoutez à présent le

[1] C'est ce geste qui deviendra la *vara-mudrâ* de l'iconographie postérieure (cf. p. 230) : à propos de la facture de cette main, voir encore plus bas, p. 309.

texte[1] : « Et le Bodhisattva, après s'être baigné dans la rivière Nairañjanâ et avoir mangé et ranimé la vigueur de ses forces corporelles, se mit triomphalement en marche vers le pied de l'arbre de la Bodhi... Or, il lui vint à l'esprit : « Sur quoi étaient assis les Prédestinés (*Tathâgata*) antérieurs au moment où la suprême et parfaite Bodhi devint leur partage? » Et là-dessus il lui vint cette pensée : « C'est sur une jonchée d'herbes qu'ils étaient assis ». Or, il aperçut sur le côté droit du chemin Svastika, le faiseur de fourrage, qui fauchait de l'herbe... Et l'ayant vu, le Bodhisattva, s'écartant de son chemin, s'approcha de l'endroit où se tenait Svastika et, s'étant approché, interpella Svastika d'une voix douce... : « Donne-moi de l'herbe, ô Svastika, vite, aujourd'hui j'ai grand besoin d'herbe... » Et Svastika, ayant entendu la parole limpide et douce du Maître, content, transporté, ravi, l'âme joyeuse, prit une poignée d'herbe agréable au toucher, douce, fraîche, pure, et, debout devant lui, dit... » Nous n'avons que faire ici des paroles; le geste suffit pour que nous soyons fixés : le bas-relief n° VII représente la rencontre du Buddha avec le coupeur d'herbes, lors de la « marche au Bodhimaṇḍa ». (Cf. *Lalita-vistara*, ch. XIX, etc.)

Ce serait faire injure aux facultés d'observation du lecteur que d'insister plus longuement sur la remarquable appropriation des gestes des personnages

[1] *Lalita-vistara*, éd. LEFMANN, p. 285 et trad. FOUCAUX, p. 244; cf. *Mahâvastu*, éd. SENART, II, p. 264.

au rôle que le texte leur assigne, ou encore sur le fait que Svastika se tient effectivement « à droite » du chemin suivi par le Buddha. Nous nous bornerons à quelques remarques d'ordre archéologique. Tout d'abord on sait l'usage que fit le Bienheureux de la botte d'herbe *kuça*, que le faucheur lui avait donnée : il la déposa avec art sur le « trône de diamant » où l'Illumination l'attendait[1]. Nous ne nous étonnerons donc pas de trouver cette jonchée indiquée par des rayures régulièrement divergentes sur le bord du *vajrâsana* du n° XIII, ni même du n° IV : mais on peut être surpris de constater, en tout lieu et en toute circonstance, la même indication sur tous les sièges de pierre où le Buddha et ses moines ont l'occasion de s'asseoir (voir les n^os^ I, VI, XII, etc.). Qu'en faut-il penser? S'est-il passé ici, en matière de plas-

[1] *Lalita-vistara*, éd. LEFMANN, p. 289 et trad. FOUCAUX, p. 247; la *Nidâna-kathâ* dit même (éd. FAUSBÖLL, p. 71 et trad. Rhys DAVIDS, p. 96) que l'arrangement des brins était inimitable pour le plus habile artiste. Remarquons en passant que la fig. 47 du *Handbuch* de M. GRÜNWEDEL, 2e éd. (fig. 57 de l'édition anglaise de M. BURGESS) représente justement le Buddha en train de déposer sur le trône de diamant l'herbe dont Svastika vient de lui faire don sur le panneau précédent (ce dernier est reproduit dans BURGESS, *Anc. Mon. Ind.*, pl. 126, 1), à droite du spectateur; c'est le n° 384 du musée de Lahore : un coup d'œil jeté sur le n° IX et les sculptures citées p. 269 et suiv., permettra de se rendre compte avec quelle facilité le *vajrâsana* a pu être confondu par ces deux auteurs avec un bassin et la divinité de l'arbre de la Bodhi avec un Nâga. Il faut encore identifier de même le n° 2, pl. XII, de M. BURGESS, *J. Ind. Art and Ind.*, 1898 (Musée de Lahore, n° 87) et le n° 2 de la pl. 99 des *Anc. Mon. India* (Musée de Calcutta, ancien fonds, n° G 18).

tique, ce que les philologues appelleraient en linguistique un cas d'extension abusive par analogie? Peut-être l'École s'est-elle simplement conformée à une coutume courante parmi les religieux errants et mendiants. Remarquez que la même jonchée (mais cette fois de feuillage) se retrouve sur le sol de la grotte du n° III. A lire le *Lalita-vistara*, il semble que ce soit justement le respect de cette tradition consacrée qui nous ait valu la scène, d'un charme si familier, qui met en présence le Sauveur du monde et le pauvre coupeur d'herbes, humble ancêtre de ceux de l'Inde d'aujourd'hui; et c'est aussi pourquoi dans maints bas-reliefs du Gandhâra — tels ces hommes aux dispositions grossières dont parle le *Mahâvastu*[1], car les dieux connaissent mieux — nous voyons « que le Buddha est assis sur une couche d'herbes ».

Il peut encore être intéressant de noter que Brahmâ, qui cède le pas à Indra dans toutes les scènes relatives à la nativité ou à la descente du ciel des Trayastriṃças, garde ici la place d'honneur comme dans tous les épisodes qui tournent autour de la Bodhi. Mais surtout notre frise nous offre quelques suggestions au sujet de la véritable identité du personnage que nous nous sommes jusqu'à présent contentés de désigner par l'épithète de « Vajrapâṇi », du fait qu'il porte « à la main un foudre » : aussi bien est-on d'accord pour voir en lui le prototype du Bodhisattva de ce nom. On sait combien

[1] Éd. SENART, II, p. 310, l. 10.

d'aspects divers revêt tour à tour ce constant acolyte du Buddha. Nous lui avons vu tout à l'heure (n° V) celui de Silène; ailleurs il emprunte celui d'Éros ou encore de Zeus et d'Hercule, ou, comme ici et sur le n° IX, un type intermédiaire, à la fois imberbe et trapu. M. Grünwedel, après avoir fait justice de la conjecture de Cunningham, qui identifiait ce protée avec Devadatta, le traître cousin du Maître, avait proposé avec infiniment de vraisemblance d'y reconnaître le « Satan bouddhique », Mâra. M. J. Burgess a contesté depuis cette attribution et, frappé de l'attitude parfois plus amicale qu'hostile de cet « assistant », a préféré voir en lui Çakra ou Indra, en sa qualité de génie protecteur du Bouddhisme. Ses remarques n'ont pas été sans ébranler quelque peu M. Grünwedel : toutefois, il ne s'est pas jugé battu sur toute la ligne et a noté quelques-unes des difficultés que soulève ou plutôt que ne résout pas l'équation exclusive : Çakra = Vajrapâṇi[1]. C'est ainsi qu'on ne comprendrait pas, si ce dernier personnage était dès l'origine Indra, pourquoi il n'est pas demeuré tel, et dès lors l'apparition du Bodhisattva « au foudre » dans le panthéon bouddhique postérieur deviendrait inexplicable. Sans prétendre traiter à fond la question, ce qui nous entraînerait

[1] Voir A. Grünwedel, *Handbuch*, 1re édit., 1893, p. 87; Burgess, *J. Ind. Art and Ind.*, n° 62-63, 1898, p. 30; Grünwedel, *Globus*, B. LXXIV, n° 11, 18 mars 1899, p. 170, et *Handbuch*, 2e éd., 1900, p. 87-88; et enfin Burgess, *Buddhist Art in India*, 1901, p. 90.

beaucoup trop loin, nous voudrions apporter trois simples remarques à l'appui de celle de M. Grünwedel, dont nous partageons les scrupules. La première nous est fournie par nos bas-reliefs V et VII, qui nous mettent à la fois sous les yeux Indra et Vajrapâṇi, côte à côte sur la même scène : ils y jouent des personnages d'autant plus sûrement distincts que leur rôle de simples assistants est pareil, et que, par suite, il ne peut être ici question de deux actions successives (et, qui plus est, compliquées d'un travestissement) d'un même acteur. En second lieu, non seulement ils sont à chaque fois différents par le vêtement et le type, mais tandis qu'Indra demeure semblable à lui-même et se présente constamment sous les traits d'une divinité en grand costume royal (cf. encore les nos III et IV), le Vajrapâṇi, plus ou moins sommairement vêtu, a changé d'une planche à l'autre son aspect de vieux faune pour prendre celui d'un jeune héros ; or, une telle variété de formes ne saurait s'expliquer de la part d'Indra ; seul Mâra, conçu et désigné à la fois dans les textes comme Pâpiyân et comme Kâmeçvara, comme dieu de l'amour et comme démon du mal, peut adopter tour à tour cet air de malfaisante laideur ou de charme juvénile. Enfin — observation, à notre avis, décisive — Indra paraît sur les monuments du Gandhâra, avec ou sans son foudre, dès la naissance du futur Buddha ; le Vajrapâṇi ne s'y montre qu'à partir du moment où le jeune prince a abandonné sa maison pour embrasser la vie errante. Or, Mâra n'apparaît

de même dans les textes qu'après l'*abhiniṣkramaṇa;* c'est seulement du jour où Siddhârtha s'est fait moine « qu'il le suit par derrière, attaché à ses pas; et il attendait l'occasion, et il épiait l'occasion, et jamais il ne trouvait aucune occasion [1] ». Pour les raisons que nous venons de dire, nous continuerons donc à considérer le Vajrapâṇi de nos sculptures comme un succédané populaire de Mâra et non d'Indra; quant aux observations qu'il nous resterait encore à présenter au sujet de sa transformation de démon tentateur en Bodhisattva tutélaire, elles seront mieux à leur place à propos du bas-relief n° IX (voir p. 274).

Une dernière remarque s'impose au sujet de l'apparence extérieure que revêt ici le Prédestiné. N'oublions pas qu'à ce moment il n'est encore que Bodhisattva, aucun texte ne s'y trompe; cependant il porte déjà le costume et toutes les marques caractéristiques d'un Buddha. Nous sommes, il est vrai, dûment avertis qu'une divinité vient de lui apporter celui-là et que celles-ci lui sont revenues dès l'instant qu'il eût rompu son long jeûne [2]; aussi bien ne se

[1] *Lalita-vistara*, éd. LEFMANN, p. 260, ou trad. FOUCAUX, p. 225; on remarquera que dans ce texte Mâra n'entre en scène qu'au chapitre XVIII, au moment des six années d'austérités du Bodhisattva; mais dans la *Nidâna-kathâ* (éd. FAUSBÖLL, p. 63, et trad. RHYS DAVIDS, p. 83-84), il confronte le prince au moment même où il franchit la porte de la ville et désormais « s'attache à lui comme son ombre ».

[2] *Lalita-vistara*, éd. LEFMANN, p. 267 et 270, ou trad. FOUCAUX, p. 230 et 232.

relèvera-t-il du siège vers lequel il marche que devenu « Buddha parfaitement accompli ». Il a d'ailleurs, aussitôt après sa fuite de Kapilavastu, dépouillé ses vêtements et ses bijoux princiers pour prendre l'habit de moine. Il s'ensuit forcément que pendant toute la période qui s'étend de l'*abhiniṣkramaṇa* à l'*abhisambodhana*, de la « sortie » à l'« illumination », et qui comprend notamment, après les six années d'austérités, la « marche au Bodhimaṇḍa », le Çâkya-muni, tout en n'étant encore qu'un Bodhisattva au point de vue strictement théologique, est déjà, iconographiquement parlant, un Buddha.

VIII. Le Bodhisattva dans le ciel Tuṣita. — Au contraire, le personnage central du n° VIII ne saurait en aucun cas passer pour un Buddha, ou bien ce serait une hérésie par trop grossière que de l'avoir affublé d'un turban et de bijoux. Ces parures laïques ne conviennent qu'à un Bodhisattva ou encore aux rois ou aux dieux, tels les huit *deva* qui, rangés deux par deux, sur deux rangs superposés, de chaque côté de ce panneau, témoignent symétriquement, par un geste uniforme, de leur dévotion convenue. Par ce côté nous retombons dans le genre de scènes d'adoration plus ou moins muettes dont il a été question plus haut (p. 217). Ici même les apparences sont pour que tous les assistants sans exception n'aient qu'un rôle purement décoratif. Le problème archéologique semble ainsi se ramener à l'identifica-

tion du premier figurant; toutefois, en raison du type spécial et non encore rencontré jusqu'ici qu'il présente, nous ne désespérons pas de pouvoir répondre aux trois questions relatives à son nom, à son séjour et à sa nature; on ne peut nous en demander plus.

D'abord qu'est-il? Nous avons déjà dit que ce ne pouvait être un Buddha : il en a toutefois le costume, la posture assise et le geste méditatif. Par suite ce n'est pas davantage une simple divinité quoiqu'il en porte le turban, les boucles d'oreille et le collier : ce n'est même pas un Bodhisattva ordinaire, tel que celui que nous voyons représenté deux bas-reliefs plus loin. Il y a d'ailleurs un réel intérêt à comparer les trois figures centrales, évidemment sorties de la même main, qui décorent les panneaux VI, VIII et X de la frise. Celle qui nous occupe en ce moment a emprunté au Buddha du n° VI tout, sauf la tête et l'ornement du cou. Si la face du Bodhisattva du n° X n'était malheureusement tombée[1], nous aurions au contraire reconnu le même type princier avec la riche coiffure d'étoffe à bouffant, garnie de boucles et de chaînettes, et les lourds pendants d'oreille : du moins le torque subsiste et se constate pareil. Nous avons donc affaire ici à une sorte de moyen terme plastique entre un Buddha parfait et sa chrysalide, le Bodhisattva. Pour mieux traduire la pensée de l'auteur, son personnage n'est encore qu'un Buddha en

[1] Cf. p. 189, n. 1.

puissance, mais déjà en voie de passer à l'acte et sur le point de se transformer en un « Bienheureux » accompli; sans chercher plus loin, ce qu'il s'est efforcé de rendre sur la pierre, c'est l'expression technique de *caramabhavika-Bodhisattva* ou « Bodhisattva parvenu à son existence dernière [1] ».

Ceci posé, où est-il? Disons hardiment qu'il n'est pas sur la terre. S'il était sur la terre, il serait assis sur un siège quelconque; ce n'est pas sans intention qu'on le montre trônant sur un lotus. Sans doute la fleur mystique était déjà ce qu'elle est restée dans l'Inde et ce qu'elle est devenue dans tout l'Extrême-Orient : le symbole d'une naissance surnaturelle et divine. La seule chose qui puisse nous surprendre, c'est la bizarre manière dont le lotus est ici traité : ainsi que sur plusieurs autres sculptures de la même école [2], il est retourné la tête en bas, si bien que le personnage n'est pas, comme plus tard il le sera toujours, assis sur la corolle épanouie, mais sur un évasement du pédoncule. On dirait que l'artiste a tant bien que mal traduit une notion étrangère à son esprit et que lui imposait le goût de ses clients autant que la clarté de son sujet. Quoi qu'il en soit,

[1] *Lalita-vistara*, éd. Lefmann, p. 23. — Remarquons en passant que notre sculpteur a omis d'indiquer entre les sourcils le signe de l'*ûrṇâ*, qui est d'ordinaire une des marques caractéristiques du Bodhisattva.

[2] Voir par exemple le piédestal de la statue de Bodhisattva sur la pl. 93 des *Anc. Mon. India*. Comparez au contraire les stèles citées p. 232, n. 1, où le lotus a pris, non çà et là sans quelques hésitations, la position qui est restée traditionnelle.

IMPRIMERIE NATIONALE.

nous savons à ce signe que ce Bodhisattva, à la veille de devenir Buddha, réside dans un ciel et qui mieux est — à la différence de ce qui se passe sur le n° V, où nous avons déjà vu le Bienheureux en visite chez les Trayastriṃças — dans son ciel de naissance : c'est dire, pour quiconque a la moindre connaissance des textes, qu'il séjourne dans le paradis (*vara-bhavana*) des dieux Tuṣitas.

Et maintenant, comment se nomme-t-il? C'est ici que nos perplexités recommencent. On sait comme les pâles individualités du panthéon bouddhique se projettent toutes pareilles, dans le passé et dans l'avenir, grâce à l'éternelle répétition des cycles, à la façon des reflets qu'on voit dans les perspectives infinies de deux glaces opposées. Tel que se présente à nous ce Bodhisattva dans le ciel des Tuṣitas, tels ont jadis été, à un moment de leur carrière, Dîpaṅkara et tous les Buddhas, ses prédécesseurs ou ses successeurs jusqu'au Çâkya-muni, à travers des âges sans nombre : tel est en ce moment même celui que l'on a appelé le « Messie » du Bouddhisme, Maitreya, et tel il est représenté par exemple sur de vieilles miniatures népâlaises avec l'inscription afférente : *Tuṣita-bhavane Maitreya*[1]. Aussi est-ce à lui que l'on pourrait penser tout d'abord. Mais ces images sont d'ordinaire enseignantes : la prédication est en effet la fonction que le futur Çâkya-muni, avant de quitter

[1] Il s'agit de la miniature n° 10 du Ms. Add. 1643, de la Bibliothèque de l'Université à Cambridge (voir *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 190 et pl. VI, 1; cf. p. 111-113).

à jamais le céleste séjour des Tuṣitas, a dévolue au Bodhisattva Maitreya avec l'investiture de son turban (*paṭṭa-maula*)[1]. Une autre considération nous empêche d'ailleurs de nous arrêter à cette hypothèse. On ne peut oublier que la frise est entièrement consacrée à la légende du dernier Buddha passé. Lui toujours et partout : c'est lui notamment que nous avons vu entrer avec la prédiction de Dîpaṅkara dans la carrière de la Bodhi : c'est lui que, pour finir, nous verrons tout à l'heure parvenir, sous l'arbre sacré, à son but suprême : selon toute vraisemblance, c'est lui que nous revoyons sur le n° VIII, au terme de la première période de son évolution, celle qu'a ouverte le n° II, et au seuil de la seconde, celle que clôra le n° XIII[2]. Nous croyons donc — bien qu'encore une fois on ne puisse donner aucune preuve matérielle de ce choix — que, dans l'esprit de l'artiste, il s'agissait ici encore du Bodhisattva qui fut Megha ou Sumati et qui sera Çâkya-muni. On sait comment, après avoir au cours de ses existences antérieures épuisé, à force de sacrifices, la liste des perfections, il renaquit pour l'avant-dernière fois dans le paradis des Tuṣitas sous le nom de Çvetaketu : c'est l'appellation que, de préférence à celle

[1] Voir *Lalita-vistara*, début du ch. v; éd. LEFMANN, p. 39, et trad. FOUCAUX, p. 40.

[2] En termes techniques, le Bodhisattva naît dans le ciel des Tuṣitas aux dernières lignes du *Dûre-nidâna* et l'*Avidûre-nidâna* commence avec le récit de sa descente sur la terre (voir Rhys DAVIDS, *Budd. Birth St.*, p. 58).

de Maitreya, et pour rester d'accord avec la teneur générale du monument, nous assignerons à notre image[1].

Ne pouvons-nous aller plus loin encore? Assurément le gros de l'identification est acquis; mais faut-il nous en fier aux apparences et croire que par une unique exception, à propos d'un panneau sur treize, notre tâche soit purement iconographique? En d'autres termes, n'avons-nous rien d'autre à faire ici qu'à mettre un nom sur une statue et ne devons-nous pas nous demander si vraiment il ne se cache aucune action sous l'impassibilité de ce tableau de parade? Que faisait le Bodhisattva Çvetaketu dans le ciel des Tuṣitas, juste au moment où il nous apparaît, à savoir : *cyavana-kâla-samaye*, « au moment de la descente » en ce monde? Les textes[2], pour peu qu'on les interroge, répondent aussitôt : « Or, en vérité, le Bodhisattva se tenant dans le paradis des Tuṣitas, examinait les quatre grands examens. Quels sont ces quatre? Ce sont : l'examen du temps, l'examen du continent, l'examen du pays, l'examen de

[1] Pour le nom de Çvetaketu, le *Lalita-vistara* (ch. II, édit. Lefmann, p. 10, l. 16) et le *Mahâvastu* (éd. Senart, I, p. 337, l. 14) sont nos autorités. — On peut remarquer que Maitreya, en sa qualité de dieu Tuṣita, doit se trouver au nombre des assistants de Çvetaketu : mais aucun effort n'est fait pour le caractériser pas plus que pour distinguer les uns des autres, sur le n° XIII, les quatre *lokapâla*.

[2] Nous suivons le *Lalita-vistara* (éd. Lefmann, p. 19 et trad. Foucaux, p. 20). Cf. *Mahâvastu*, éd. Senart, II, 1; *Nidâna-kathâ* (éd. Fausböll, p. 48 et trad. Rhys Davids, p. 60), etc.

la famille... » où il convient qu'il renaisse pour la dernière fois : « Et, ayant ainsi examiné, il resta silencieux ». Cependant les autres dieux Tuṣitas se préoccupent des mêmes questions et, après avoir émis et écarté tour à tour les suggestions les plus variées, décident d'aller en corps trouver le Bodhisattva : « Et tous, élevant leurs mains jointes [1], l'interrogèrent... ». Or, que voyons-nous ici ? Le Bodhisattva les yeux clos, médite en silence; les dieux Tuṣitas, autour de lui rangés, joignent les mains et les tendent du même geste à la fois suppliant et interrogateur que nous avons déjà vu plus haut (n° IV) à Brahmâ et à Indra. Ce n'est donc forcer en rien le sens de ce bas-relief que d'admettre que l'artiste se soit proposé — ou se soit vu imposer — le programme suivant, lequel ne se recommande pas précisément par ses qualités dramatiques : « Le Bodhisattva Çvetaketu, dans le paradis des Tuṣitas, au moment de descendre sur la terre, examine en compagnie des dieux, ses compagnons de ciel, qui s'en enquièrent respectueusement, les conditions de sa renaissance dernière ». (Voir, par exemple, *Lalita-vistara*, ch. III, dit de la *Kula-pariçuddhi* ou « Parfaite pureté de la famille ».)

IX. La Rencontre avec le Nâga. — S'il est un panneau sur lequel on puisse espérer formuler mieux que des conjectures, si vraisemblables soient-elles,

[1] *Kṛtâñjalipuṭâḥ* : cf. p. 214, note 2. On peut comparer la scène correspondante sur la fig. 7 (cf. 5) de Pleyte, *Die Buddha-legende in den Skulpturen von Boro-Budur.*

c'est assurément le n° IX. Les personnages mis en scène ont un signalement si caractéristique qu'ils ne sauraient être méconnus. D'autre part le nombre des répliques est suffisant pour que le motif — en dépit de la façon déplorablement décousue dont les photographies de Lahore et de Calcutta sont parvenues en Europe — n'ait pu échapper à l'examen des archéologues. Enfin des connaisseurs aussi expérimentés que MM. A. Grünwedel et S. d'Oldenburg se sont mis dernièrement d'accord sur son identification. Il ne faudrait pas toutefois se hâter de croire qu'aucune difficulté ne subsiste : on serait vite désabusé. Le problème, comme nous allons le voir, est des plus compliqués à résoudre, dès qu'on l'aborde dans son ensemble et qu'en même temps l'on ne veut pas se contenter de généralités.

A première vue le sens du bas-relief est parfaitement clair. Le Buddha, flanqué comme d'habitude du Vajrapâṇi et d'un cortège aérien de divinités, se tient debout, tourné vers la gauche, la main droite levée dans un geste de bienveillance et presque de bénédiction. Il s'entretient avec deux personnages émergeant plus qu'à mi-corps d'un bassin abrité par deux palmiers. Ce bassin est entouré d'une balustrade pareille à celle des anciens *stûpa* de l'Inde centrale. Par quel miracle l'eau qu'il renferme peut-elle être retenue dans les mailles à jour de ce damier de pierre, c'est ce dont le sculpteur ne s'est pas autrement inquiété : toujours est-il que le trop-plein ne se déverse qu'en haut par une gueule de lion for-

mant gargouille[1]. Les personnages, de sexes différents, tous deux en grand costume laïc, joignent les mains dans le même geste de salutation dévote : signe particulier, derrière leur tête s'arrondit en forme de capuchon, jaillissant d'entre leurs épaules, un large cou de cobra. A ce trait et à leur humide retraite on a tôt fait de reconnaître un Nâga et une Nâgî. On sait que ces divinités aquatiques — si l'on peut donner le nom de divinités à des êtres considérés comme de condition inférieure à celle des hommes qui les craignent et les révèrent[2] — hantent encore aujourd'hui les fontaines, les lacs et les rivières du Kaçmîr. A la fois génies des eaux bienfaisantes et démons de l'inondation et de l'orage, elles continuent d'y être l'objet d'un culte pieux. Les Nâgas nous sont décrits dans les textes et représentés sur les monuments tantôt sous l'apparence de serpents plus ou moins monstrueux, tantôt sous un aspect strictement anthropomorphique, tantôt enfin sous une forme mi-humaine et mi-reptilienne, qu'il s'agisse de serpents à tête d'homme ou, comme ici, d'hommes à chaperon de serpent[3]. Ce dernier type est — si

[1] Sur d'autres répliques (voir BURGESS, *J. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 16 et *Anc. Mon. Ind.*, pl. 143, 1 [Musée de Lahore, n° 56], etc.), le déversoir en gueule de lion est placé, de façon plus rationnelle, à la base de la balustrade du bassin : sur un fragment du musée du Louvre, n° 43, il est placé au beau milieu.

[2] Cf. *Divyâvadâna*, éd. COWELL et NEIL, p. 333, l. 8 : Vayaṃ Nâgâ vinipatita-çarîrâḥ «Nous autres Nâgas, nous sommes des êtres déchus.....»

[3] *a*. Le serpent à Bharhut (CUNNINGHAM, pl. XLII, 1, etc.) comme d'ailleurs à Sânchi (FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*,

surprenant que cela soit — le seul modèle mixte qui soit couramment employé dans l'art gréco-bouddhique : du moins aucun détail plastique ne permet de supposer, comme on l'a fait quelquefois, que le bas du corps des Nâgas ou des Nâgîs, bien que d'ordinaire engagé dans l'eau ou caché derrière les rebords du bassin, ait jamais été conçu à la façon de la queue écailleuse des tritons ou des sirènes[1]. Ce n'est d'ailleurs qu'un emprunt fait à l'ancienne école indienne, mais avec cette différence qu'au Gandhâra

pl. XXVI) et à Amarâvatî (BURGESS, *B. Stûpa of Amarâvati*, pl. XL, etc.) serait toujours polycéphale, tandis qu'au Gandhâra (*Anc. Mon. Ind.*, pl. 132 et 146, 3, etc.) il ne le serait jamais; *b*. Le Nâga anthropomorphe se montre sur le n° 1155 du Musée de Lahore; mais alors, dit la *Râjataraṅgiṇî*, I, 220, on le reconnaîtrait dans la réalité à son chignon dégouttant d'eau; *c*. La conception du serpent à face humaine (*mânuṣânana*) est actuellement la plus répandue au Kaçmîr : cf. *Râjat.*, IV, 601, et les Nâgas ou Nâgîs à buste humain de Bharhut (d'après CUNNINGHAM, p. 26), d'Ajaṇṭâ (*J. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 19) et des sculptures rupestres des Sept-Pagodes, près de Madras; *d*. Pour la forme d'homme à chaperon de serpent, voir plus bas. — En dehors de ces références particulières nous ne pouvons que renvoyer, d'une façon générale, aux planches des recueils archéologiques cités et aux index de l'excellente traduction de la *Râjataraṅgiṇî* par le docteur M.-A. STEIN et de celles de Hiuen-tsang, qui sont les meilleures sources pour l'étude de la conception populaire des Nâgas.

[1] Ajoutons que sur un bas-relief de la première mission Caddy (1895, 0 m. 70 sur 0 m. 50) au musée de Calcutta, on voit le Nâga agenouillé sur les galets de son lit et sa femme debout derrière lui : tous deux ont la forme humaine des pieds à la tête, plus le chaperon de serpent. Cela ne veut pas dire que des tritons n'existent pas dans la sculpture du Gandhâra : mais leur emploi est surtout décoratif, et on peut les laisser ici de côté pour ne pas compliquer à plaisir la question. Cf. GRÜNWEDEL, *Globus*, vol. 81, 1902, p. 30.

le chaperon est presque toujours simple, même chez les Nâgas, tandis qu'à Bharhut, à Sânchi et à Amarâvatî il l'est seulement chez les Nâgîs [1]. Que cette conception ne fut pas étrangère au folk-lore de l'Inde septentrionale, c'est ce que prouve enfin l'histoire, recueillie par Hiuen-tsang, de cette jeune Nâgî qu'un roi de l'Udyâna avait épousée pour sa beauté, mais à qui le *capello* de cobra issait fort inopportunément de la nuque dans les transports de l'amour (trad. Stan. JULIEN, I, p. 146). De même que tout à l'heure à des Yakṣas, des hommes ou des dieux, c'est donc bien à des Nâgas — ou, comme traduisent les Chinois, à des dragons — que le Bienheureux se trouve maintenant avoir affaire : ainsi se complète naturellement, si l'on y ajoute encore les Asuras, la liste des êtres que les textes lui assignent à convertir [2]. Jusqu'ici rien ne saurait faire de doute pour personne : notre embarras ne commence que lorsque l'ambition nous vient de serrer le sens du bas-relief de plus près et de savoir par exemple le nom du Nâga, sinon même celui de la Nâgî, son épouse.

Sur ce point force est de s'adresser aux écritures

[1] Voir CUNNINGHAM, pl. XIV et XXI (avec inscriptions explicatives) et FERGUSSON, pl. XXIV et pl. LXII, 1. Au Gandhâra, nous ne connaissons que deux cas, le n° 56 du musée de Lahore (*Anc. Mon. Ind.*, pl. 143, 1) et le n° 43 du Louvre, où le chaperon du Nâga soit polycéphale. Notons enfin que parfois le cou de serpent s'allonge jusqu'à partir des reins et non pas seulement des épaules et s'enroule sur lui-même avant de s'épanouir en forme de *capello* (voir par exemple, musée de Lahore, n° 2128 de Sikri, ou *Anc. Mon. Ind.*, pl. 124).

[2] Cf. *Divyâvadâna*, éd. COWELL et NEIL, p. 374 : « Lokaṃ sa-deva-manuja-asura-yakṣa-nâgaṃ... vinîya... »

bouddhiques et de leur demander quelles furent, des nombreuses rencontres du Çâkya-muni avec les Nâgas, à la fois les plus sensationnelles et celles qui cadrent le mieux avec la représentation que nous en avons ici. Tout d'abord nous écarterons la légende célèbre de Mucilinda enveloppant sept fois de ses anneaux le corps du Maître et l'abritant de l'orage sous le large dais de son chaperon déployé (*phaṇa*) : non seulement ce tableau n'a rien à faire dans l'espèce, mais — chose plus curieuse encore à noter quand on songe au magnifique parti décoratif qu'en a tiré l'art khmêr — il n'a pour ainsi dire pas cours dans l'Inde[1]. Nous laisserons également de côté les luttes fameuses avec le Nâga venimeux des Kâçyapas et autres « serpents noirs »; elles supposent, comme trophée caractéristique, un serpent minuscule roulé au fond du bol à aumônes du Buddha[2]. Sudarçana, le Nâga de Gayâ, qui invita le Buddha sur sa route vers Bénarès[3], ou celui

[1] *Lalita-vistara*, p. 379; *Mahâvastu*, III, p. 301; *Mahâvagga*, I, 3, etc. Le motif se rencontre toutefois sur les sculptures d'Amarâvatî (voir Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. LXXVI) et dans l'art jaïna.

[2] Pour le Nâga des Kâçyapas, voir *Mahâvastu*, III, p. 429; *Mahâvagga*, I, 15, etc., et Musée de Lahore, n[os] 1162 (cf. *Anc. Mon. Ind.*, pl. 146, 3, très analogue), 2345, etc. : pour un *kṛṣṇa-sarpa*, voir *Avadâna-çataka*, VI, 1, trad. Feer, p. 199, et musée de Lahore, n° 30 (*Anc. Mon. Ind.*, pl. 132) : la scène est caractérisée par la présence, dans le premier cas d'ascètes (Kâçyapa et ses disciples) et, dans le second cas, de laïcs (le roi Bimbisâra et sa suite).

[3] Voir *Mahâvastu*, III, p. 324-325; *Lalita-vistara*, p. 406. La scène est figurée à Boro-Budur, voir Pleyte, *Die Buddha-legende in den Skulpturen von Boro-Budur*, fig. 111.

d'Ahikṣetra, à qui le Maître enseigna la loi pendant sept jours[1], se montreraient sans doute sous une forme plus humaine : mais notre bas-relief n'est sûrement une scène ni de prédication, ni de réception; tout au plus représente-t-il une conversion ou un hommage. C'est de ce côté qu'il nous faut chercher. Or les textes, tant pâlis que sanskrits, s'étendent longuement sur les flatteuses assurances que le Nâga Kâlika aurait prodiguées au futur Illuminé lors de sa « marche à la Bodhi ». D'autre part, le *Divyâvadâna* fait à deux places une brève allusion à un certain Nâga Apalâla que le Buddha aurait « converti » ou « dompté », peu de temps avant sa mort[2]. Enfin le *Mahâvastu* raconte assez confusément l'histoire d'Elapatra (*sic*), le Nâga de Takṣaçilâ, qui serait venu jusqu'à Bénarès poser des questions et rendre hommage au Maître[3]. Or il se trouve que M. A. Grünwedel

[1] Hiuen-tsang, trad. Stan. JULIEN, I, p. 235.

[2] « Vinîya » et « damayitvâ », dit tour à tour le *Divyâvadâna*, XXVI, éd. COWELL et NEIL, p. 348 et 385 : nous verrons plus loin que la tradition est rapportée en détail par Hiuen-tsang (trad. Stan. JULIEN, I, p. 134 et BEAL, I, p. 122). Citons encore pour mémoire dans la relation de ce dernier, l'histoire fort analogue du Nâga Gopâla de Nagarahâra dans la vallée du Kâbul-rûd (trad. Stan. JULIEN, I, p. 99-100, et BEAL, I, p. 93-94), laquelle se répète elle-même à Kauçâmbî (trad. Stan. JULIEN, I, p. 287, et BEAL, I, p. 237) : mais nous ne voyons pas qu'elle soit mentionnée dans les textes à présent accessibles. — Pour le Nâga Kâlika nous donnons plus bas les références, p. 264, n. 1 et p. 268, n. 1.

[3] *Mahâvastu*, éd. SENART, III, p. 383 et suiv. Heureusement les textes chinois (voir BEAL, *Romantic Legend*, p. 276 et suiv.) et tibétains (voir SCHIEFNER, *Tib. Leb. Çâk.*, p. 248-249, et ROCKHILL, *Life of Buddha*, p. 46) nous aident à la comprendre. Le *Divyâva-*

avait d'abord pensé à Elâpatra; M. S. d'Oldenburg tient au contraire pour Apalâla : nous craignons qu'ils n'aient à la fois raison et tort l'un et l'autre, selon les bas-reliefs, et, qui plus est, nous croyons que sur le panneau de notre frise il faut de toute nécessité reconnaître Kâlika.

Disons, pour commencer, le fait qui nous paraît surtout militer en faveur de l'identification d'Elâpatra [1] : plus encore que la place tenue dans les textes et la tradition populaire, c'est l'existence, sur l'un des piliers de Bharhut, d'une scène étiquetée : « *Erapato Nâgarâjâ Bhagavato vadate* : le roi des Nâgas Erapata (=*skrt.* Airâvata, et, par étymologie populaire, Elâpatra, c'est-à-dire « feuille de cardamome ») rend un culte au Bienheureux ». Nous avons déjà insisté plus haut (p. 216) sur les rapports qui existent entre l'école du Gandhâra et celle de l'Inde centrale, au moins dans le choix des sujets. Ici même quatre métopes de notre frise (III, IV, X et XII) ont des pendants à Bharhut, à Mahâbodhi ou à Sânchi : quoi de plus naturel que d'admettre que le n° IX soit

dâna, éd. Cowell et Neil, p. 61, écrit Elâpatra et le localise au Gandhâra. On a montré l'étang qui lui servait de séjour à Hiuen-tsang à peu près à moitié route entre Udabhâṇḍa sur l'Indus et Takṣaçilâ, villes qui n'étaient séparées que par trois jours de marche (trad. Stan. Julien, I, p. 152, et Beal, I, p. 137). Fa-hien a vu de son côté dans le Mṛgadâva ou Parc-aux-Cerfs de Bénarès, « la place où le dragon Elâpatra demanda au Buddha quand il serait délivré de sa forme de dragon » (Beal, I, p. LXVIII).

[1] Voir Grünwedel, *Globus*, vol. 75, 1899, p. 170, ou *Handbuch*, 2e édit., p. 91. — Cf. Th. Bloch, *Proceedings of the As. S. of Beng.*, 1898, p. 189.

également une sorte de transposition en style gréco-bouddhique du bas-relief de Bharhut? Que voyons-nous d'ailleurs sur ce dernier (C., pl. XIV)? A droite, dans un étang de lotus se tiennent plongés jusqu'à la ceinture un roi des Nâgas et deux de ses Nâgîs : tous trois ont les mains jointes et leur coiffure est surmontée du chaperon de serpent; à gauche, le même Nâgarâja, sorti de l'eau, s'agenouille devant le trône de l'invisible Buddha; au fond il reparaît sous sa forme animale. Si l'on ne tient pas compte de ces répétitions selon le goût indigène (encore qu'elles aient leur raison d'être dans la légende) et qu'on se rappelle que le Vajrapâṇi est une création du Gandhâra, on obtient en somme une scène assez analogue à la nôtre : la seule différence est que le Buddha, au lieu d'être supposé assis, se montre debout. Malheureusement cette différence est capitale au point de vue plastique et, du même coup, les rôles se trouvent renversés : à Sikri, ce n'est visiblement plus le Nâga qui s'en vient rendre hommage au Bienheureux : tout au plus se rencontre-t-il par hasard sur sa route, si même ce n'est pas le Buddha qui, comme le voudrait M. S. d'Oldenburg, marche à lui de propos délibéré. Il n'en faut pas davantage pour nous obliger à écarter, après épreuve faite, un rapprochement qui, en théorie, nous avait si vivement séduits.

Qu'apporte d'autre part M. S. d'Oldenburg à l'appui de sa thèse[1]? Il cite un curieux passage de la

[1] Pour les références, voir p. 198, n. 1.

relation de Hiuen-tsang (trad. Stan. JULIEN, I, p. 133-135), qui se rapporte à l'Udyâna, le pays limitrophe au N. du Gandhâra. Il y est question du Nâga Apalâla qui habitait la source même du Çubhavastu, aujourd'hui le Svât : comme il ravageait la vallée par l'« eau blanche » de ses inondations — c'est une des manières des Nâgas de faire leur récolte, car ils ont besoin de nourriture tout comme les hommes[1] — le Compatissant se déplaça en personne pour l'amener à composition : « Le génie porteur de la massue de diamant (Vajrapâṇi) en frappa les bords de la montagne : le roi-dragon fut rempli de terreur; il sortit de l'étang et vint faire sa soumission ». On sent tout l'intérêt de cette citation : assurément le récit d'une intervention quelconque du Buddha en Udyâna est apocryphe et a exactement la même valeur historique que ceux qui commencent par : « Au temps où N.-S. Jésus-Christ voyageait en Bretagne... »; mais justement la légende est originaire de la même contrée que les sculptures qu'elle commente; disons mieux, il y a toute apparence qu'elle ait été contée à Hiuen-tsang devant les bas-reliefs mêmes qui étaient censés la représenter. Nous aurions ainsi dans les notes de voyage du pèlerin chinois l'écho des explications dont

[1] Une autre manière est d'« emporter la moisson dans une averse de grêle » : voir *Râjataraṅgiṇî*, I, 239, et toute l'histoire du Nâga Suçravas qui repose sur le même fond de croyances populaires que celle d'Apalâla. Le docteur M.-A. Stein a retrouvé dans le Turkestan ce même terme d'« eau blanche », en turc *ak-su*, usité pour désigner les inondations qui se produisent au moment de la fonte des neiges (voir *Sand-buried Ruins of Khotan*, p. 185 et 426).

les *cicerone* des couvents du Svât régalaient les fidèles de passage à propos des scènes qui décoraient à profusion leurs chapelles et leurs *stûpa*. Il est d'autant plus regrettable que nous devions, dans ce cas particulier, accueillir ces commentaires avec l'incrédulité la plus parfaite. A voir ici l'empressement pieux du Nâga, le geste accueillant du Buddha et l'impassibilité du Vajrapâṇi, nous sommes bien obligés d'admettre que l'interprétation reçue chez les moines de l'Udyâna se rapportait à d'autres bas-reliefs que le nôtre : aussi bien est-ce sur d'autres reproductions photographiques que travaillait M. S. d'Oldenburg.

Mais c'est avant tout du panneau n° IX du stûpa de Sikri qu'il est ici question : s'il nous faut décidément renoncer à l'identifier soit à la « soumission d'Apalâla », soit à la « conversion d'Elâpatra », nous croyons en revanche démontrable qu'il fait partie de ce qu'on pourrait appeler le cycle de la Bodhi et représente par suite l'« hommage » ou, plus exactement, l'« hymne louangeur (*stuti*) du Nâga Kâlika ». Les premiers éléments de preuve nous sont fournis par le rôle important que joue dans les textes cet épisode : ceux du Nord comme ceux du Sud, le *Lalita-vistara* et le *Mahâvastu* aussi bien que la *Nidâna-kathâ* sont d'accord pour nous conter comment, lors de la marche triomphale au Bodhimaṇḍa, la Nâga Kâla ou Kâlika prédit au Maître le prochain succès de ses efforts « et le loua avec des stances ». Il y a mieux encore : dans le passage si intéressant du *Divyâvadâna* où le roi Açoka visite tour à tour, sous la con-

duite de Révérend Upagupta, les sites consacrés par la légende bouddhique — et qui constitue un véritable répertoire, à l'usage des archéologues, des épisodes restés les plus vivants dans l'imagination populaire et par suite dans l'art — ce même motif tient une place éminente entre la clôture des six vaines années d'austérités et l'arrivée à l'illumination suprême[1] : « C'est en ce lieu, dit Upagupta, que le Bodhisattva, comme il allait vers l'arbre de la Bodhi, fut loué par le roi des Nâgas Kâlika; et il est dit : « Par le roi des Nâgas Kâlika il fut loué, lui, le premier des hommes, tandis qu'il s'en allait par ce chemin vers le Bodhimaṇḍa, en quête de l'immortalité ».

Nous avons donc les meilleures raisons pour nous attendre à retrouver cette scène sur les monuments; il reste seulement à prouver qu'elle est ici figurée.

[1] Voir *Lalita-vistara*, ch. XIX, éd. LEFMANN, p. 281, et trad. FOUCAUX, p. 241 et suiv.; *Mahâvastu*, éd. SENART, II, p. 400 et suiv.; *Nidâna-kathâ*, éd. FAUSBÖLL, *Jâtaka*, I, p. 70 et trad. Rhys DAVIDS dans *Buddhist Birth Stories*, p. 95; enfin *Divyâvadâna*, éd. COWELL et NEIL, p. 389-394 et notamment p. 392. Burnouf, avec le sûr instinct de son génie, avait compris tout l'intérêt de ce passage du *Divyâvadâna* et en a donné, il y a quelque soixante ans, une traduction dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 382-390 : toutefois pour le passage qui nous occupe (*ibid.*, p. 387) nous devons faire remarquer que la comparaison, à présent facile, des autres textes, prouve bien qu'au moment de la *stuti* du Nâga Kâlika le Bodhisattva n'était pas encore assis sous l'arbre de la Bodhi, mais en marche vers lui, et qu'il faut prendre dans leur sens littéral et non symbolique, les expressions : « bodhimûlam adhigacchan » et « prayato' nena margeṇa Bodhimaṇḍe... ». Nous entendons « vadatâṃ varaḥ » dans le sens de « premier des (êtres) doués de parole » c'est-à-dire des hommes désignés par leur épithète homérique « à la parole articulée ».

Nous invoquerons tout d'abord — et ceci est notre second point — la place de notre panneau dans la frise et l'ordonnance même de sa composition. Sans qu'il soit besoin d'en reprendre la description, on s'aperçoit tout de suite qu'il est l'exacte contre-partie du n° VII, lequel justement représente un incident de la « marche au Bodhimaṇḍa ». La scène est simplement retournée, comme si les deux tableaux étaient destinés à se faire pendant. Les deux principales divinités, Indra et Brahmâ, avec et sans turban, ont gardé leurs places consacrées; mais tandis que le coupeur d'herbes se tient à droite du chemin qui mène de la Nairañjanâ à l'arbre de la Science, le Nâga a été placé sur la gauche; il en résulte que la pose du Buddha[1] est l'inverse de celle qu'il a sur le n° VII (ou qu'a encore, y compris le geste du bras droit, le Dîpaṅkara du n° II) et que le Vajrapâṇi occupe le bord opposé du panneau. A ce changement de direction près, la mise en scène est toute pareille; seulement l'importance accrue du nouveau sujet qui comporte deux interlocuteurs du Buddha au lieu d'un et un bassin au lieu d'un tas d'herbe a provoqué une diminution correspondante dans le nombre des simples figurants qui s'est réduit à trois au lieu de cinq. Que le sculpteur ait prémédité de composer deux scènes symétriquement correspondantes et, pour ainsi dire, jumelles, c'est ce que

[1] Nous disons « Buddha » par abréviation au lieu de « Bodhisattva sous forme de Buddha » : voir plus haut nos remarques sur ce point, p. 247.

IMPRIMERIE NATIONALE.

leur position respective donne encore à penser; le n° VII se présentant dans l'ordre de la *pradakṣiṇā* après le n° IX, dont un seul intervalle le sépare, doit, s'il existe quelque rapport dans l'esprit de l'artiste entre les deux métopes, représenter un épisode postérieur[1]; or, dans les textes, la rencontre du Nâga a bien lieu avant celle du coupeur d'herbes. Même en l'absence d'un plan d'ensemble méthodiquement suivi, le fait que la frise est tout entière de la même main donne une force singulière à ces concordances, et empêche qu'on y puisse chercher un simple jeu du hasard. Ajoutons que le rapprochement est corroboré par la comparaison avec des répliques d'autre provenance. Pour ne parler que de celles qui sont publiées, prenez les deux morceaux de Takht-î-Bahai reproduits par M. Burgess : vous y retrouverez toujours le Buddha dans la même attitude, à savoir debout, et suivi du même cortège uniquement composé du Vajrapâṇi et autres personnages célestes, ainsi qu'il est de tradition dans le *Bodhimaṇḍa-gamana*[2]. Là même où, comme sur une dalle de pignon de Loriyân Tangai, la présence de deux moines dans l'escorte du Maître prouve soit que le sculpteur ne

[1] Voir plus haut, p. 190; d'autre part, pour les raisons de variété dans l'uniformité qui ont probablement décidé le sculpteur à ne pas placer ces deux scènes côte à côte, voir plus bas, p. 312.

[2] Voir *Anc. Mon. Ind.*, pl. XCIX, 1 (Musée de Calcutta, ancien fonds G 59 : deux divinités) et *Journ. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 16, ou *Buddhist Art in India*, fig. 59 ou *J. Roy. As. Soc.*, 1899 (quatre divinités dont Indra et Brahmâ très reconnaissables, l'un au-dessous de l'autre, sur la lisière gauche du panneau).

sait plus ce qu'il fait, soit qu'il veut représenter un épisode étranger au cycle de la Bodhi, la hantise de ce dernier est encore assez forte pour qu'à gauche, au fond du tableau, nous voyions se dresser, très stylisé et d'autant plus reconnaissable, un *ficus religiosa*, qui n'est autre que l'arbre de la Science[1].

A ces observations extérieures et de pure forme se joignent enfin des raisons intrinsèques dont le poids fait décidément trébucher la balance en faveur de l'identification de Kâlika. Nous n'insisterons pas davantage sur le fait qu'elle rend compte et de la pose du Buddha debout, puisqu'il est en marche, et du caractère spécial des assistants, puisqu'il est en marche vers la Bodhi. Grâce à elle on comprend encore la bienveillance de son geste, puisque c'est un hommage qui lui est rendu. On ne s'explique pas moins bien l'attitude du Nâga qui, nous dit le *Lalitavistara*, « ayant fait l'*añjali*, louait d'un cœur joyeux le guide surnaturel du monde »; et le même texte se met en frais jusqu'à nous avertir que la Nâgî que nous apercevons sur la sculpture est la première reine du Nâgarâja, qu'elle chante également les louanges du Maître, et qu'elle s'appelle de son nom Suvarṇaprabhâsâ. Nous saisissons enfin jusqu'à l'intention de ce décor particulier du bassin que nous voyons — c'est bien le mot — religieusement reproduit sur chaque réplique. Ce ne peut être et ce n'est en effet qu'à titre de place sainte du Bouddhisme

[1] Voir *Journ. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 27, ou *Buddhist Art in India*, fig. 58.

que l'humide séjour du Nâga Kâlika est ainsi entouré de la balustrade dont on avait coutume d'environner, aussi bien dans la réalité que sur les images, tous les *caitya* ou objets de culte, qu'il s'agît d'un édifice, d'un arbre ou d'un étang sacrés. D'après le *Divyâvadâna* (p. 373), Açoka aurait « établi un *caitya* » à cette place; et, neuf siècles plus tard, parmi les « saints vestiges » de Bodh-Gayâ, Hiuen-tsang ne manque pas de mentionner la pièce d'eau qui était la « demeure » du Nâga Kâlika[1]. Ce dernier détail

[1] Voir traduction Stan. JULIEN, I, p. 486, et BEAL, II, 132. On la lui a montrée « à 2 ou 3 *lis* en dehors de la porte orientale de l'enceinte de l'arbre de l'intelligence », c'est-à-dire justement sur le chemin qui, par la porte principale de l'enceinte, conduisait de cet arbre à la Nairañjanâ (cf. *ibid.*, p. 459 ou 115). A la vérité, il ne parle que du « Nâga aveugle »; mais cela prouve seulement que la légende de Kâlika avait, dans l'intervalle, subi une curieuse transformation; dans le *Lalita-vistara* il est dit que « la demeure du Nâgarâja Kâlika, emplie de ténèbres par suite de ses mauvaises actions passées » fut « illuminée par la splendeur émanant du corps du Bodhisattva » et que le Nâga reconnut à ce signe la venue d'un nouveau Sauveur; Hiuen-tsang a entendu que « les yeux du dragon s'ouvrirent tout à coup à la lumière » et qu'il apprit par là l'avènement d'un nouveau Buddha; on le voit, le sens du texte a été simplement forcé et il en est résulté une sorte de matérialisation populaire du miracle. — Rappelons qu'au Kaçmîr les « demeures » des Nâgas sont pour la plupart des *tîrtha* ou bains sacrés; à ce titre, plusieurs d'entre eux ont dû recevoir de fort bonne heure leur revêtement de pierre. Hiuen-tsang a d'ailleurs noté en passant à Siṃhapura, dans l'Inde du Nord, l'existence de pareils bassins hantés de dragons, et qui, d'après la traduction de Beal, auraient été décorés de balustrades (I, p. 144; cf. Stan. JULIEN, I, p. 162). Quant à l'usage de ce dernier décor dans l'architecture et la sculpture religieuses de l'Inde ancienne, il est trop connu pour que nous ayons à insister.

élucidé, nous considérons la démonstration comme parachevée; et, à vrai dire, s'il ne s'était agi d'un motif qui avait déjà suscité des controverses, il eût amplement suffi de fonder notre identification, selon notre procédé ordinaire, sur le simple rapprochement des textes et des monuments.

Mais si nous ne voyons pas d'autre solution possible pour le bas-relief que nous avons pris à tâche d'interpréter, il va de soi que nous ne prétendons pas le moins du monde qu'elle soit valable pour toutes les sculptures qui mettent en présence le Buddha et des Nâgas; même nous n'avons pas caché plus haut le haut degré de vraisemblance que peuvent atteindre en certains cas les conjectures de MM. Grünwedel et d'Oldenburg. En réalité, on ne peut arriver à débrouiller quelque peu une question aussi touffue qu'à condition d'établir, entre les deux séries de documents, tant écrits que figurés, les distinctions et les rapprochements qu'ils comportent. Si nous classons à part les diverses sortes de bas-reliefs avec les textes qui s'y réfèrent, voici en effet ce que nous obtenons, au moins provisoirement :

A. *Conversion d'Elâpatra.* Connue des textes (voir p. 259, n. 3), identifiée par une inscription sur un pilier de Bharhut (voir p. 260), elle se présenterait une fois au Gandhâra sur le n° 1155 du Musée de Lahore, provenant de la colline de Karamâr : le Nâga, laissant sa Nâgî à gauche du spectateur, dans le bassin à balustrade (seule marque de leur identité, car ni l'un ni l'autre n'ont de chaperon de serpent),

vient « sous la forme d'un jeune homme » (cf. Beal, *loc. laud.*, p. 279) s'agenouiller à la droite du Buddha *assis*. A la gauche de ce dernier est également assis, mais à l'européenne, le Vajrapâṇi, la main gauche sur la cuisse, le bras droit à demi tendu et tenant son foudre à la hauteur de l'épaule; il se peut que ce geste ait postérieurement suggéré l'idée (cf. Schiefner, *loc. laud.*, p. 249) que le Vajrapâṇi avait été préposé par le Maître « à la garde des Nâgas ».

B. *Hymne de Kâlika*. Cette scène, mieux connue encore des textes et de la tradition (voir p. 263 et p. 268, n. 1), est d'un caractère analogue à la précédente, mais présente avec elle deux différences, dont une essentielle : *a.* le Buddha est debout; *b.* le Nâga et sa femme Suvarṇaprabhâsâ portent *capello* et ne sont vus tous deux qu'à mi-corps dans un même bassin de pierre. N'assistent, enfin, à la courtoise entrevue, outre le Vajrapâṇi impassible, que les *deva* du cortège dans la marche au Bodhimaṇḍa. Nous rangeons sans hésitation dans cette catégorie, outre le n° IX de Sikri, les bas-reliefs de Takht-î-Bahai cités plus haut (p. 266, n. 2), le n° 2128 du Musée de Lahore (bassin placé à gauche), un fragment de la collection Caddy au Musée de Calcutta, le n° 43 du Louvre, etc. L'épisode de Kâlika existe peut-être à Sânchi; il se retrouve sûrement, identifié par sa place dans la série, à Boro-Budur[1].

[1] Voir Fergusson, *Tree and serpent Worship*, pl. XIX et XXIV (milieu de la face intérieure du pilier de gauche de la porte occi-

C. *La soumission d'Apalâla.* Pour que cette identification devienne vraisemblable, il faut et il suffit que le Vajrapâṇi de la scène précédente brandisse son *vajra* (cf. p. 262); aussi sommes-nous persuadés qu'elle ne fut à l'origine qu'une fausse interprétation de l'« hommage de Kâlika ». A l'analyse, l'erreur initiale paraît provenir avant tout de la préoccupation de justifier sur certaines répliques, comme par exemple le n° 1057 de Lahore, outre la présence du Vajrapâṇi en si bonne compagnie, le geste de son foudre levé. Toutefois cette raison ne suffit pas : car ce geste, comme nous l'avons vu dans le cas d'Elâpatra (et M. Grünwedel avait tout d'abord partagé cette impression sur la foi du témoignage rapporté par Schiefner) peut aussi bien s'entendre de protection que de menace. Pour que ce dernier sens ait prévalu ici, il faut de plus qu'on ait oublié le véritable motif de l'attitude du Buddha, ou plutôt du Bodhisattva que le Çâkya-muni était encore, à savoir sa marche vers le lieu de l'illumination. On con-

dentale); mais il faudrait admettre que, faute de pouvoir indiquer autrement la présence du Buddha, la vieille école avait transporté la scène autour du trône de la Bodhi; c'est là que nous apercevons en effet un Nâgarâja, assis face au spectateur et entouré de dix Nâgîs, debout ou accroupies, qui chantent ou font de la musique (cf. *Lalita-vistara*, p. 282, l. 7, où Kâlika exhorte les *Nâgakanyâ* à donner au Bodhisattva un concert, *saṅgîti*). — Voir Pleyte, *Die Buddha-legende in den Skulpturen von Boro-Budur*, fig 91. Remarquons en passant que la scène précédente (fig. 90), où M. Pleyte a reconnu avec raison un épisode de la marche au Bodhimaṇḍa, doit, à notre avis, être identifiée avec le « don de l'herbe », l'ordre suivi par le *Lalita-vistara* étant interverti sur la frise.

state en effet qu'après la Bodhi[1] aux trois poses du Bienheureux, debout, assis ou couché, correspondent sur les bas-reliefs des scènes d'un caractère bien déterminé; tout d'abord il est entendu qu'il ne se couche que pour mourir; l'attitude assise est désormais celle de sa prédication et de ses relations amicales avec les fidèles, dont il ne reçoit plus autrement les hommages; au contraire, il ne se montre guère debout que pour accomplir ses grands miracles et triompher de ses ennemis. Ainsi s'explique expérimentalement que le même geste du Vajrapâṇi devant un Nâga puisse être considéré tour à tour, en présence d'un Buddha assis comme un signe passif d'alliance, en présence d'un Buddha debout comme une marque active d'hostilité. Servie par cette méprise et poussée par l'éternel besoin d'édification, l'ingénuité des fidèles de l'Udyâna — ou, si l'on préfère, l'ingéniosité de quelque missionnaire bouddhique — a fort bien pu greffer toute une légende locale sur un bas-relief qui n'en pouvait mais, et ainsi serait née l'interprétation que Hiuen-tsang nous a conservée. L'allusion du *Divyâvadâna* à l'asservissement d'Apalâla prouve d'ailleurs que cette tradition était répandue à une date relativement ancienne et il se peut fort bien qu'elle ait réagi à son tour sur les monuments figurés[2]. La transition serait, disions-nous,

[1] Nous disons : après la Bodhi; avant la Bodhi nous voyons en effet le Bodhisattva sous forme de Buddha recevoir debout des hommages, et lutter assis contre les entreprises de Mâra.

[2] Song Yun, qui a passé en Udyâna un siècle avant Hiuen-tsang, sait aussi que la raison de la venue du Bienheureux en Udyâna

fournie par le n° 1057 de Lahore qui rentre tout à fait dans le type *B*, mais où le Vajrapâṇi lève son foudre. D'autre part, sur le pignon déjà noté de Loriyân Tangai (voir p. 267, n. 1), bien que le Vajrapâṇi s'y tienne immobile et que l'arbre même de la Bodhi y paraisse, la présence de deux moines exclut l'identification de Kâlika; il faut dire également que le nombre des Nâgîs a été porté à trois et qu'une simple indication d'ondes a remplacé le bassin à balustrade, soit qu'on jugeât ce pieux décor déplacé dans le cas d'un Nâga non encore converti ou simplement qu'il parût mal convenir au génie d'une puissante rivière. Ces mêmes tendances se retrouvent à Calcutta — avec cette particularité de plus que le Vajrapâṇi tient son foudre en arrêt — sur un fragment de l'ancien fonds qui loge encore deux Nâgîs dans une vasque rocheuse (n° G. 17; *Anc. Mon. Ind.*, pl. 102,3) et sur un bas-relief de la première collection Caddy qui fait agenouiller un Nâga en pied, entre deux de ses femmes, sur les galets de son lit (cf. p. 256, n. 1). Au contraire, le panneau de Sanghao, qui a inspiré à M. S. d'Oldenburg son ingénieuse hypothèse, se rapproche beaucoup de la version *B* avec son couple de Nâgas et son esquisse de bassin[1]; mais on y voit un second Vajrapâṇi (le premier est resté à sa place

était de convertir un Nâga-râja (trad. Beal, p. xcv); mais il ne s'explique pas davantage sur les moyens employés par le Buddha pour vaincre la résistance de ce dernier.

[1] Voir Cole, *Preservation of National Monuments, India. Græco-buddhist sculptures from Yusufzai*, 1885, pl. VIII, ou Burgess, *Anc. Mon. Ind.*, pl. 124.

habituelle derrière le Maître) en train de frapper avec son foudre les rochers de la montagne, ce qui prouve bien que le bas-relief est une illustration directe de la légende d'Apalâla. Toutefois nous ne pouvons nous empêcher de penser que l'introduction d'un tel « doublet », dans une scène pour le reste fidèle à l'autre formule, a tous les caractères d'une addition faite après coup; du moins l'artiste ne s'y serait-il pas pris autrement pour adapter un motif ancien et déjà stéréotypé à une interprétation populaire nouvelle.

Il semble bien qu'ainsi la confusion s'éclaire quelque peu; si même l'identification populaire des « scènes à Nâgas » a flotté, selon les lieux et les temps, d'Elâpatra à Kâlika et surtout de ce dernier à Apalâla, on s'étonnera moins du premier embarras de notre choix, et l'on aura du même coup la clef des incohérences de certains bas-reliefs dont les auteurs semblent hésiter entre des compositions diverses. Mais surtout on sent toute l'importance de ces constatations pour l'étude de l'évolution si curieuse du personnage de Vajrapâṇi. Sur lui et la fonction qui lui est assignée roule, en effet, toute l'opération qui finit par éveiller dans l'imagination des fidèles l'idée de l'« asservissement » ou de la « protection » des Nâgas par le Bienheureux. Tout d'abord il se renferme, quel que soit d'ailleurs le type que l'artiste ait adopté pour le dépeindre, dans son rôle de Mâra; ce rôle, il ne faut pas l'oublier, est celui de simple spectateur; quoique ennemi du Buddha et surtout de sa doctrine,

jamais — si l'on laisse de côté la mythique attaque à main armée qui précède la Bodhi — il ne se livre à la moindre voie de fait sur la personne du Maître[1]; comme le stipulent expressément les textes (cf. p. 246), il se borne à le filer ouvertement, épiant tous ses actes et même ses pensées, et attendant en vain le moment de faiblesse qui le fera retomber en son pouvoir. Tel il paraît sur la plupart des bas-reliefs du Gandhâra, laissant tout au plus percer çà et là son désappointement ou sa joie[2]. Mais bientôt une piété plus zélée que bien informée ne cherche plus dans l'entourage immédiat du Buddha que prétexte à dévotion; sur ce comparse assidu rejaillit peu à peu la considération du milieu qu'il fréquente et appli-

[1] Cf. E. WINDISCH, *Mâra und Buddha*, p. 202 : «Mâra ne déploie pas ce que nous appellerions une méchanceté diabolique. Il ne veut pas faire de mal au Buddha, etc.»

[2] Voyez-le, par exemple, détourner la tête avec affectation devant les victoires du Buddha (*Anc. Mon. Ind.*, pl. 132 et pl. 79) ou faire un geste de rage (*ibid.*, même pl. 79), ou triompher à son tour au moment du Parinirvâṇa (*ibid.*, pl. 122, à moins que nous ne soyons ici induits en erreur par le jeu d'ombres et de lumières de la photographie) en attendant qu'il soit le premier à en témoigner son désespoir. — Nous ne partageons pas les scrupules de M. J. Burgess quand il croit (*Buddhist Art in India*, p. 90, n. 1) qu'il ne faut pas faire trop de fond sur l'expression des traits des personnages dans aucun de ces bas-reliefs; cela dépend de leur finesse et de leur état de conservation. Ajoutons que nous n'avons jamais trouvé, ni dans les ruines ni dans les musées, aucun vestige nous autorisant à penser que les sculptures sur pierre fussent «originally covered by a thin coating of plaster and painted»; tout au plus étaient-elles à l'occasion peintes en rouge et dorées pardessus; mais la décoration des monuments s'exécutait ou bien en pierre ou bien en mortier de chaux.

cation lui est faite, au pied de la lettre, du dicton vieux comme le monde : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es[1] ». C'est ainsi que sur les scènes plus haut énumérées nous voyons ce spectateur malévole se muer aux yeux des Bouddhistes — les textes sont là qui le disent — tantôt en protecteur des Nâgas et tantôt en allié du Buddha lui-même; de là au rôle de défenseur attitré de la religion que les témoignages postérieurs confèrent au « Bodhisattva Vajrapâṇi », il n'y a qu'un pas. Nulle part peut-être (et c'est pourquoi nous devions au moins l'esquisser ici) on ne peut mieux saisir sur le vif cette lente transformation de Lucifer en archange, et même en archange Saint-Michel domptant le dragon. On peut aller jusqu'à se demander si l'introduction dans le panthéon du Mahâyâna d'un Bodhisattva de ce *surnom* ne se fit pas à la faveur des traditions populaires, sinon des cultes locaux de l'Inde septentrionale : dans tous les cas, nous avons des raisons de penser que l'une des images les plus réputées de Vajrapâṇi avait justement son sanctuaire dans la capitale de l'Udyâna, c'est-à-dire à Manglaor, dans la vallée même du Svât[2].

[1] Comparez les trois proverbes, en sanskrit : Mṛgâ mṛgaiḥ saṅgam anuvrajanti; en anglais : Birds of a feather flock together; en français : Qui se ressemble s'assemble, etc.

[2] Voir *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 121 et pl. VI, 5 : miniature n° 22 du Ms. Add. 1643, Cambridge, inscrite : *Oḍḍiyâne* (*Udyâne*) *Maṅga*(*la*)*koṣṭ*(*h*)*a-Vajrapâṇi*. L'identification *Maṅga*-(*la*)-*koṣṭha* ou °*koṭṭa* = *Maṅgala-pura* ou Manglaor ne nous paraît pas douteuse.

X. La première méditation du Bodhisattva. — Le nº X présente le cas, assez exceptionnel, d'une composition à la fois très rare et très aisée à identifier. Nous ne lui connaissons de réplique que dans la petite collection du Musée ethnographique de Berlin[1]; les textes, en revanche, en décrivent à satiété le sujet. Essayons si un simple extrait du *Lalita-vistara* (ch. xi) ne sera pas, ici encore, le meilleur commentaire que nous puissions donner de notre bas-relief[2]. La scène se place au temps de l'adolescence du futur Çâkyamuni :

« Cependant le prince avait grandi. Or, en une autre occasion, le prince, avec d'autres princes, fils de ministres, s'en alla voir le village des laboureurs. Et, ayant vu les travaux du labourage, il entra, à quelque distance, dans un jardin. Et là, l'esprit troublé[3], le Bodhisattva, seul, sans compagnon, errant

[1] Elle porte le nº 36 du catalogue dressé par M. A. Grünwedel (*Handbuch*, 2ᵉ éd., p. 199), mais sans autre notice que la suivante : « Bodhisattva assis, les deux mains dans son giron, devant un homme qui laboure. (Amitâbha?) Svât, 18×25 cm ».

[2] Voir éd. Lefmann, p. 128, ou trad. Foucaux, p. 118; cf. *Mahâvastu*, éd. Senart, II, p. 45; *Divyâvadâna*, éd. Cowell et Neil, p. 391, ou traduit par Burnouf dans *Introduct. à l'hist. du B. ind.*, p. 385; *Buddha-carita*, éd. et trad. Cowell, p. 36 et 49; *Nidâna-kathâ*, éd. Fausböll, p. 57, ou trad. Rhys Davids, p. 74, etc.

[3] Le *Lalita-vistara* ne dit pas pourquoi; le *Mahâvastu* donne une explication enfantine, tirée des malheurs d'un serpent et d'une grenouille qu'a soulevés la charrue. Le *Buddha-carita* énumère des raisons plus sérieuses et surtout dénotant chez le Bodhisattva une plus grande maturité d'esprit (cf. plus bas) : écorchement du sein de la terre, arrachement des jeunes herbes, meurtre des insectes et des vers, fatigue des hommes et des bœufs.

de place en place, aperçut un pommier-rose (*jambu*) charmant et bel à voir. Et là, le Bodhisattva s'assit à l'ombre sur un siège (*paryaṅka*). Et s'étant assis, le Bodhisattva réalisa la concentration de sa pensée. Et ayant atteint le premier (degré de la) méditation, il y demeura... » Ces quelques lignes parcourues, rien ne devient plus aisé que de lire la version sur pierre que nous avons ici de ce même récit. Nous comprenons aussitôt pourquoi, au premier plan, un laboureur court-vêtu, à la mode de sa caste, excite de l'aiguillon son attelage de bœufs indiens et tient de l'autre main le mancheron de sa primitive charrue de bois, la même dont il est fait encore aujourd'hui usage, avec le timon reposant directement sur la même sorte de joug : c'est que c'est le temps du labour, sinon même, comme dit le pâli, la fête des semailles. A cette occasion, le jeune Siddhârtha est venu en partie de campagne aux fermes de son père : vous l'apercevez, assis au second plan, en costume royal. Son siège est surélevé en manière d'estrade pour des raisons faciles à deviner et qui ne sont autres que les exigences de la perspective. Malheureusement l'arbre *jambu* et la tête même du prince sont tombés : mais pour nous, qui connaissons les habitudes routinières de notre sculpteur, il n'y a pas de doute que cette tête n'ait été toute pareille à celle du Bodhisattva du n° VIII. Quant au geste des mains, qui est resté la *dhyâna-mudrâ* obligée, il va sans dire qu'il est parfaitement en situation. L'identification est dès à présent acquise.

Un trait pourtant peut étonner l'observateur : Siddhârtha a l'air bien grand pour son âge... Peut-être est-il plus curieux encore de constater, de la part de la tradition septentrionale, une tendance analogue à retarder, au risque d'en diminuer d'autant la portée, l'époque de la première « méditation ». D'après la *Nidâna-kathâ*, le Bodhisattva n'est encore qu'un enfant au berceau, et la précocité de son esprit n'en est que plus merveilleuse. Dans le *Lalita-vistara* et le *Mahâvastu*, il commence à grandir. A en croire le *Buddha-carita*, il est déjà homme fait et à la veille de renoncer définitivement au monde. Il faut ajouter que le poème d'Açvaghoṣa est d'accord sur ce point, au moins en apparence, avec le *Divyâvadâna*; dans le passage dont nous nous sommes déjà servi plus haut (voir p. 264), ce dernier texte situe en effet le lieu sacré de la première méditation entre celui des fameuses rencontres avec le vieillard, le malade et le mort, et la porte qui servit à la pieuse fuite du prince. On est ainsi conduit à se demander — faute d'une autre explication plus vraisemblable — si des raisons de topographie religieuse locale, colportées dans l'Inde par les pèlerins de Kapilavastu, n'ont pas pu modifier en ce sens la biographie de Siddhârtha[1]. Quoi qu'il en soit, on trouverait, s'il en était besoin,

[1] On ne peut malheureusement encore tirer aucun éclaircissement sur ce point de la comparaison des sites avec les notes de Hiuen-tsang, à qui l'on a tout naturellement montré, près de Kapilavastu, le *stûpa* qui marquait la place du miracle de la méditation du Bodhisattva sous l'arbre *jambu* (trad. Stan. JULIEN, I, p. 316 ou BEAL, II, p. 19).

des autorités à alléguer pour défendre chez notre sculpteur sa conception du Bodhisattva adulte; mais sans doute il se souciait peu d'orthodoxie aussi longtemps qu'il satisfaisait dans cet ordre d'idées aux exigences de sa clientèle, et encore moins de suivre à la lettre un texte donné.

Sur un autre point encore il se sépare, sans le vouloir, du *Lalita-vistara* et du *Mahâvastu* pour s'accorder, au moins négativement, avec le *Divyâvadâna* et le *Buddha-carita*, voire même avec la tradition pâlie : c'est à savoir que, par lui non plus, il n'est fait aucune mention de l'intervention des « cinq rishis ». Or, dit le premier de ces textes, « en ce même temps, cinq rishis étrangers, possédant les cinq facultés surnaturelles et le pouvoir magique, se rendaient en prenant par le chemin des airs du Dekhan dans le Nord. Comme ils passaient au-dessus de ce bois ils se sentirent repoussés et ne purent avancer... Puis regardant à leurs pieds ils aperçurent le jeune prince, resplendissant de beauté et de ferveur... Et ils descendirent sur la terre... ». Volontiers nous chercherions dans les cinq personnages qui, en dehors du laboureur, entourent le Bodhisattva, les cinq rishis de la légende; justement quatre d'entre eux (dont l'un même, à gauche, semble en train de descendre) flottent encore dans les airs et l'on devine à droite le cinquième, déjà agenouillé sur le sol; ce chiffre et ces gestes conviendraient bien aux magiciens ascètes. Mais, à y regarder de plus près, nous sommes complètement déçus : aucun de ces assistants n'a le type

bien connu des anachorètes brahmaniques avec leurs longues barbes, leurs énormes chignons et leur costume sommaire[1]; ce ne sont encore une fois que des dieux. Soit routine, soit oubli, soit enfin qu'il suivît une tradition qui ne faisait pas état des rishis, notre sculpteur s'est borné à répéter, ici comme partout, les deux à quatre *devatâ* qui composent tout son personnel ordinaire de figurants.

Il s'ensuit aussitôt que nous devons chercher une identification particulière pour le cinquième personnage, celui-ci terrestre, dont les lois de la symétrie ont exigé l'introduction afin de faire pendant au laboureur. Tourné vers le prince Siddhârtha, le genou droit en terre, les mains levées et jointes, il est visible, en dépit des mutilations que le relief a subies, qu'il est occupé à lui rendre hommage. Cette attitude suffit à écarter l'hypothèse que notre sculpteur se soit inspiré du *Buddha-carita* : Açvaghoṣa est en effet le seul qui se soit avisé de placer à ce moment la quatrième et décisive rencontre avec le moine, groupant ainsi, par une combinaison aussi ingénieuse qu'originale, les deux péripéties qui marquèrent le début et le dénouement de la crise religieuse du Bodhisattva. Tous les autres textes, le *Divyâvadâna* y compris, disent seulement que le

[1] Il est intéressant de constater comment ce type, familier à l'école du Gandhâra comme à celle de l'Inde centrale, s'est conservé, par exemple, sur la scène correspondante de Boro-Budur, que la seule présence des cinq rishis peut, en l'absence du laboureur, servir à spécialiser (voir PLEYTE, *Die Buddha-legende in den Skulpturen von Boro-Budur*, fig. 40).

IMPRIMERIE NATIONALE.

temps passe, l'heure du repas arrive, et l'on cherche partout Siddhârtha; on finit par le trouver, immobile sous l'ombre immobile du pommier-rose, celle-ci ayant cessé de tourner au soleil pour continuer à abriter la méditation du prédestiné; à la vue de ce miracle, le roi Çuddhodana tombe aux pieds de son fils : or c'était la seconde fois qu'arrivait pareille chose... Du miracle de l'ombre nous ne parlons que pour mémoire : il va de soi qu'il n'est pas du ressort du sculpteur; mais puisqu'il ne saurait être question de l'apparition du moine, lequel serait demeuré debout, il reste — autant du moins qu'on en peut juger dans l'état actuel de la pierre — que ce soit la piété paternelle de Çuddhodana, d'autant plus édifiante qu'elle est plus contraire aux lois naturelles, que nous voyons représentée sur le coin inférieur droit du panneau.

Si nous traduisons à présent en paroles l'histoire que nous conte par gestes ce bas-relief de Sikri, nous dirons qu'elle s'ouvre par une scène de labourage, se continue par la méditation du Bodhisattva, et s'achève, selon toute vraisemblance, par l'hommage du roi, son père. Il serait intéressant, ici encore, de comparer, vu leur nombre, à ce récit figuré les témoignages écrits. Tout comme à propos du n° II (voir p. 208) nous constaterions que la version illustrée par l'artiste n'est directement empruntée à aucun ouvrage bouddhique déterminé : d'accord en général avec tous les textes sur les points qu'eux-mêmes ont de communs ensemble, elle ne l'est d'un

bout à l'autre avec aucun d'eux en particulier[1]. C'est dire que ciseleurs de bas-reliefs et rédacteurs de traités bouddhiques ont puisé originairement aux mêmes sources populaires. Que les écritures aient contribué à fixer la tradition et aient ainsi réagi au moins indirectement sur les sculptures, c'est ce qu'il serait absurde de nier; il ne le serait pas moins de prétendre que les monuments n'aient pu avoir à leur tour quelque influence sur la mise en œuvre littéraire des légendes. Nous venons de voir que le conte de la soumission du Nâga Apalâla peut fort bien être sorti d'une fausse interprétation d'un bas-relief gandhârien. Ici même on ne peut s'empêcher de noter avec surprise que, dans son récit du miracle de la méditation à l'ombre du pommier-rose, l'auteur du *Buddha-carita* en décrit longuement l'occasion, à savoir le labourage, et n'oublie que le plus important, à savoir le miracle même, dont il ne souffle mot. Or, si le prodige de l'immobilité de l'ombre échappe à l'art du sculpteur, il n'en est pas de même de celui du poète : et pour qu'Açvaghoṣa ait pu si complètement l'omettre, ne serait-ce pas que, consciemment ou non, son imagination était obsédée par quelque image analogue à la nôtre et où l'on voyait simplement le Bodhisattva en méditation sous un arbre devant un attelage de bœufs de labour?

[1] Le texte avec lequel le sculpteur s'accorde le mieux, dans la mesure du possible, est le *Divyâvadâna*, par la raison que ce dernier se borne à résumer en quelques lignes les traits essentiels du sujet : encore ne peut-on pas dire que cet accord soit complet, puisque le *Divyâvadâna* ne fait aucune allusion à la scène de labourage.

Que l'écrivain ait dû être ainsi amené, sinon à lâcher le fond pour l'accessoire, du moins à négliger une circonstance miraculeuse, mais impossible à figurer sur pierre, en faveur d'un incident banal, mais plastique, c'est ce qui paraîtra infiniment vraisemblable au lecteur déjà familiarisé avec le système de composition de nos bas-reliefs.

Qu'a voulu en fin de compte représenter, ici comme partout, notre sculpteur? Evidemment un sujet édifiant tiré de la légende bouddhique : or il n'est rien de moins édifiant, dans les idées de l'Inde, que le labourage. On sait que Manu l'interdit aux brahmanes et que la vieille règle bouddhique va jusqu'à défendre à tout membre de la Communauté de faire travailler la terre pour son compte : aussi bien est-ce le spectacle même de cette activité nourricière du monde, avec tous les maux et les fatigues qu'elle entraîne pour les hommes et les bêtes (cf. p. 277, n. 3), qui a pour la première fois rejeté le futur Çâkya-muni dans la voie de la contemplation. La mise en scène des travaux des champs ne saurait donc en aucune manière être le but de l'œuvre : ce qu'il s'agit de figurer aux yeux, c'est au contraire le premier éveil de la vocation religieuse de Siddhârtha et sa conquête des premiers échelons de l'extase. Mais imaginez à présent que l'artiste se soit borné à rendre ce qui est l'essentiel du sujet, à savoir le Bodhisattva méditant : le spectateur se serait trouvé dans l'impossibilité absolue de deviner le lieu et le temps de cette méditation. Pour spécifier l'occasion

le sculpteur a donc dû, comme d'habitude, avoir recours à quelque détail accidentel, mais qui, par son pittoresque, en appellerait à la mémoire de ses clients et fixerait leurs incertitudes comme il fait aujourd'hui pour les nôtres : et c'est pour cela que nous voyons tout un équipage de labour se profiler sur le piédestal du Bodhisattva. S'étonnera-t-on qu'un emblème aussi parlant ait fini par usurper dans l'imagination des fidèles — Açvaghoṣa entre autres — la place d'incidents théologiquement plus considérables, tant et si bien qu'il sert également de titre au chapitre correspondant du *Lalita-vistara*[1]? Alors on ne serait pas au bout de ses surprises. Non seulement on pourrait soutenir que la marque du laboureur suffirait à identifier le fragment le plus mutilé, pourvu qu'il eût conservé cette estampille, mais, aussi haut que l'on remonte, on constate qu'elle permettait déjà de se passer, autant dire, de tout le reste du tableau. Ceci a l'air d'une gageure : elle a été tenue avec un sérieux parfait sur l'un des plus anciens monuments de l'Inde centrale, rien moins que la balustrade élevée par Açoka autour du temple de Mahâbodhi : la première méditation du Bodhisattva à l'ombre du pommier-rose s'y trouve figurée par la seule présence, à côté d'un trône vide, sous un arbre, d'un paysan poussant sa charrue[2].

[1] C'est le XI[e] *parivarta*, dit du *Kṛṣi-grâma* ou « village de laboureurs ». Tel est aussi le titre que devrait porter notre paragraphe si nous n'avions préféré indiquer le véritable sujet.

[2] Voir Cunningham, *Mahâbodhi*, pl. VIII, 11.

XI. La donation d'Âmrapâlî. — Ce sont encore ces sortes de signes de reconnaissance qui permettent d'identifier sûrement le n° XI; seulement, dans le cas présent, la démarche de l'identification est inverse, en ce sens que les détails convenus, au lieu de nous aider à spécialiser une scène générale, se bornent à poser une certaine catégorie de sujets parmi lesquels l'ensemble du décor et la nature des personnages nous mettent ensuite à même de choisir. Ces accessoires sont ici au nombre de deux. Nous avons déjà rencontré plus haut le premier, à savoir le *paryaṅka* sur lequel est assis le Maître (cf. n° VI): cette forme de siège indique que le Buddha a accepté une invitation et se trouve en visite chez des fidèles laïcs. Le second est le vase à anse et à bec (le bec est ici brisé), assez semblable à une théière ou, mieux encore, à une bouilloire, que tient le premier personnage de gauche; d'après le contexte, si l'on peut ainsi parler, il signifie : Donation[1]. Ce sens lui vient, comme il est naturel, d'une coutume indienne qui voulait que la cession d'un bien quelconque ne fût

[1] Nous disons «d'après le contexte», car il va de soi qu'un ustensile aussi usuel reparaît, sans ce sens spécial, toutes les fois qu'on a besoin d'eau lustrale, soit au moment de la Nativité (Burgess, *J. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 5; *Anc. Mon. Ind.*, pl. XCVIII, cf. CXXXIV, 2; Musée du Louvre, n° 36, publié dans *Monuments et Mémoires, Sculptures gréco-bouddhiques*, fig. 9), soit pour tonsurer un laïc ordonné moine (Calcutta, G. 2, publié dans *Anc. Mon. Ind.*, pl. CII, 1, et Louvre, n° 42, que nous croyons pouvoir identifier comme l'ordination de Nanda), soit pour laver les pieds du Maître (*J. Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 13, et *Anc. Mon. Ind.*, pl. CXLVII, 8, d'après Calcutta, G. 50), etc.

irrévocable qu'autant que le donateur avait versé un peu d'eau sur les mains du donataire. C'est pour cela que nous voyons cette même aiguière entre les mains d'Anâthapiṇḍada au centre du célèbre médaillon inscrit de Bharhut qui représente l'offrande, après achat, du Jetavana[1]. Sa seule présence ici nous avertit que la scène d'invitation a pour couronnement, ainsi qu'il arrive fréquemment dans les textes, une scène de donation en faveur du Buddha et de la Communauté des moines. On sait comment les fidèles laïcs des deux sexes, *upâsaka* et *upâsikâ*, rivalisaient de zèle pour assurer à ces religieux mendiants les quatre choses nécessaires à ceux même qui ont renoncé à toute chose : « vêtement, nourriture, abri et, en cas de maladie, médicaments ». De toutes les aumônes, les plus considérables et, par suite, les plus dignes de commémoration étaient naturellement ces jardins de plaisance, pareils à ceux que les riches citadins de l'Inde se réservent encore aujourd'hui aux portes de leur ville, et où il était de règle d'établir les couvents. Nous avons déjà vu plus haut (p. 234) que la Communauté possédait un peu partout de semblables résidences, dons de princes ou de banquiers. Duquel de ces *saṅghârâma* est-il ici question? Deux constatations de fait achèvent de délimiter nos recherches : la donatrice est une femme; le lieu et, apparemment, l'objet de la donation est un bois de manguiers; dès lors, il ne faut pas être grand

[1] Voir CUNNINGHAM, *Stûpa of Bharhut*, pl. XXVIII, 3, et LVII. Le texte pâli appelle ce vase un *bhiṃkâra* (sanskrit : *bhṛṅgâra*).

clerc en matière de légende bouddhique pour reconnaître que nous sommes conviés à admirer la pieuse munificence de la courtisane Âmrapâlî.

A deux reprises les textes sacrés[1] nous entretiennent de cette belle et honnête dame, et, ce faisant, ils lui jouent un assez mauvais tour. La première fois ils nous content comment la renommée de ses charmes faisait l'orgueil et la prospérité de la riche ville libre de Vaiçâlî, tant et si bien que Râjagṛha, la capitale du royaume de Magadha, en fut jalouse et lui suscita une rivale du nom de Çâlavatî. Or ceci se passait tout au début de la carrière du Maître, à telles enseignes que Çâlavatî fut la mère de son fidèle médecin Jîvaka. Comme d'autre part les textes placent la donation de l'Âmravana lors du dernier passage du Buddha à Vaiçâlî, dans la suprême année de sa vie, il en résulte qu'elle eut lieu quelque quarante ans au moins après la période de splendeur de la courtisane : si bien qu'un critique malicieux pourrait conclure que le temps était venu pour elle de réparer, par une vieillesse dévote, les écarts d'une orageuse jeunesse. Il aurait doublement tort. Chastes ou non, c'est le privilège des héroïnes de légende de ne jamais vieillir, qu'il s'agisse de Pénélope ou d'Âmrapâlî; aussi notre sculpteur ne s'est-il pas fait scru-

[1] Voir *Mahâvagga*, VIII, 1 et VI, 30, ou *Mahâ-parinibbâna-sutta*, II, 16 et suiv. (trad. dans *Sacred Books of the East*, XVII, p. 171 et 105 et XI, p. 30); cf. ROCKHILL, p. 64 et 128; Sp. HARDY, p. 244 et 473; BIGANDET, p. 183 et 250, etc. — Fa-hien (trad. BEAL, I, LIII), et Hiuen-tsang (trad. Stan. JULIEN, I, p. 388, ou BEAL, II, p. 69) se sont vu montrer l'Âmravana aux abords de Vaiçâlî.

pule de la représenter sous les traits d'une jeune et gente personne. D'autre part nos préjugés européens, seraient-ils exempts de toute hypocrisie, n'ont rien à voir ici : c'est dans l'Inde surtout qu'il n'est pas de sot, ni même d'immoral métier, aussi longtemps, bien entendu, que l'on se conforme aux règles de sa caste. Par sa beauté comme par ses talents de danseuse et de musicienne, Âmrapâlî, telle une grande actrice, faisait d'ailleurs honneur à sa profession. Les textes pâlis, d'une tenue toujours si décente, consignent le tarif de ses nuits sans que leur pudeur songe à s'en alarmer. On sent, à les lire, que l'idée de l'acceptation par le Buddha de l'invitation et de la donation de la courtisane leur paraît tout aussi naturelle que s'il s'agissait, par exemple, du parangon de toutes les vertus bourgeoises, la matrone Viçâkhâ.

Il nous faut donc prendre notre bas-relief pour ce qu'il est, au même titre que les douze autres métopes de la frise, c'est-à-dire pour l'illustration édifiante d'une légende pieuse. Âmrapâlî n'y tient que la place qu'elle s'est acquise parmi les saintes femmes du Bouddhisme. La veille, prévenant les nobles Licchavis, oligarques de la cité, elle est venue en grande pompe inviter à dîner le Buddha et sa suite de moines dans son parc de manguiers; et elle a connu par le silence du Bienheureux que son invitation était acceptée. A présent le repas est terminé et, « après avoir fait tomber de l'eau sur la main du Buddha », elle va prononcer la formule con-

sacrée[1] : « Ce bois de manguiers, à la Communauté des quatre points cardinaux, tant présente qu'à venir, le Buddha en tête, je le donne! »... Si la présence coutumière du Vajrapâṇi et des *devatâ* n'a rien qui doive nous surprendre, on peut s'étonner de l'absence des moines : ils ne se séparent guère de leur maître en de telles occasions[2]. Toutefois leur présence n'est pas nécessaire au rite de la donation qui reste seul à accomplir. Remarquons d'ailleurs qu'ils ne paraissent pas davantage sur les deux autres répliques que nous connaissons, au musée de Lahore, de la donation de l'Âmravana[3]. On y voit, tout comme ici, Âmrapâlî debout à la place qui échoit d'ordinaire aux femmes, c'est-à-dire à la droite du Bienheureux; elle est accompagnée d'une suivante de taille un peu plus petite et porte à deux mains le vase caractéristique de la donation; le Buddha est assis sous une voûte du même feuillage, sur le même siège, dans la même attitude que montre notre planche; à sa gauche se tiennent — ce côté étant habituellement réservé aux hommes (cf. p. 228, n. 1) — deux seigneurs laïcs en qui nous devons sans doute

[1] Cf. *Mahâvagga*, I, 23, 18; *Jâtaka*, I, p. 93, etc.

[2] Voir la représentation d'un repas sur invitation, *Anc. Mon. Ind.*, pl. CI et CXLVII, 7. — Remarquez que le Vajrapâṇi porte ici une sorte de chlamyde nouée sur le milieu de la poitrine à la façon des personnages du fameux groupe dit du Silène (*Anc. Mon. Ind.*, pl. LX et LXI; Musée de Calcutta, *Mathurâ*, n° 1).

[3] Ce sont : le n° 1109, originaire de Sanghao et un autre panneau (encore non numéroté en 1897) qui proviendrait de Nattu et a été reproduit et décrit, mais sans identification, par M. J. Burgess, *J. Ind. Art and Ind.*, 1898, pl. XV, 1, et p. 37.

reconnaître des Licchavis. Simples témoins épisodiques, ces derniers ont pu sans inconvénient être omis sur le bas-relief de Sikri; mais il se trouve que leur place est prise par une seconde femme, en tout semblable à la première : il faut avouer que cette variante, si elle ne change rien au fond du sujet, ne laisse pas de nous déconcerter quelque peu.

On devine tout de suite les raisons de notre embarras : aucun trait extérieur ne distingue ces deux figures. Toutes deux ont même taille, même coiffure, mêmes bijoux, y compris les anneaux qui chantent à leurs chevilles; toutes deux portent, à la mode des femmes du Nord, la longue tunique à manches, tombant jusqu'au genou et assez disgracieusement renflée sur la hanche par la ceinture du vêtement inférieur qui est drapé comme une *dhoṭî* : la seule différence est que l'une porte à la main un vase, l'autre un pan d'étoffe. Il faut dire que notre sculpteur semble donner machinalement à toutes ses femmes le même type de beauté plantureuse et les mêmes atours (cf. nos I et II). Ici même nous ne devons de savoir que l'une au moins s'appelle Âmrapâlî qu'à la présence de son manguier éponyme (*âmra*). Reste à deviner laquelle est la vraie et laquelle est son sosie. Jusqu'à présent nous avions tout naturellement reconnu l'illustre courtisane dans la femme à l'aiguière, et la comparaison des deux répliques de Lahore a confirmé cette attribution : mais que serait alors la femme à l'étoffe? A première vue on pourrait la prendre pour une suivante tendant au

Buddha un linge destiné à s'essuyer les mains après l'aspersion de l'eau. Toutefois des scrupules nous viennent : remarquez qu'elle est à la gauche du Buddha, c'est-à-dire à la place d'honneur (cf. p. 224); et, à bien regarder sa pose engageante, ne dirait-on pas plutôt d'une bienfaitrice faisant au Bienheureux la traditionnelle offrande d'un vêtement (*cîvara*)? D'autre part, il faut avouer que l'attitude expectante de l'autre femme, qui s'apprête à se mettre l'index gauche dans la bouche, conviendrait plutôt à une vulgaire servante; en fait, ce geste, qui peut aller jusqu'à se mordre l'index et même le pouce pour exprimer un ravissement de surprise, est réservé, sur le médaillon déjà cité de Bharhut, à l'un des spectateurs de la générosité d'Anâthapiṇḍada : il n'est pas le fait du héros de la scène[1]. Allons-nous en conclure que la femme à l'aiguière n'est, à son tour, que la suivante? Le symbole de la donation paraît si naturellement devoir être l'attribut distinctif de la donatrice que nous ne pouvons que retomber dans de nouvelles hésitations. Et ainsi, faute de pouvoir conclure en faveur de l'une ou de l'autre, on finit par se demander si l'une et l'autre ne seraient pas Âmrapâlî, prise à deux moments différents de la même scène. Pour mieux célébrer sa bienfaisance, l'artiste nous la montrerait ainsi par deux fois, com-

[1] Le même geste se retrouve au Gandhâra, par exemple sur le n° 1033 de Lahore, lequel provient de Sanghao et représente la Nativité : il y est attribué au dieu Brahmâ. (Voir *Sur la frontière indo-afghane*, fig. 21.)

blant le Buddha, déjà rassasié de nourriture — le fait qu'il est assis sur le siège des hôtes suffit à l'indiquer — des deux autres grandes aumônes prescrites, le vêtement et le gîte : car le soin des malades n'est en somme qu'un accident. Debout à sa gauche, elle lui offrirait un costume de moine : telle serait la destination de l'étoffe; debout à sa droite elle lui fait don de son parc comme séjour : telle est assurément la signification de l'aiguière; au total, nous aurions une revue en un seul tableau des trois principales œuvres pies et comme une apothéose de la vertu de charité. Vu la façon sommaire dont les textes commentent notre bas-relief, nous ne pouvons donner et ne donnons cette interprétation que comme une conjecture vraisemblable : elle gagne encore en vraisemblance si l'on se rappelle que nous avons déjà rencontré sur les nos I et II des cas évidents de réduplication de personnages et si l'on est averti que le n° XII va nous en présenter — dans des conditions très analogues à celles du n° XI — un autre exemple probant.

XII. L'OFFRANDE DU SINGE. — Tout ce que les documents écrits, dont nous avons fait jusqu'ici usage, nous apprennent sur cette scène, c'est qu'elle se passe, comme la précédente, dans les environs immédiats de Vaiçâlî, mais non pas exactement à la même place : l'inscription d'une ancienne miniature népâlaise est d'accord sur ce point avec la relation du pèlerin chinois Hiuen-tsang. Pour le reste, le

bas-relief se suffit heureusement à lui-même. Le Buddha nous est représenté assis dans l'un des *saṅghârâma* de la communauté, entouré, comme sur le n° VI, de ses grands disciples. Côté jardin entre un singe portant dans ses deux mains un vase à aumônes; il offre ce *pâtra* au Bienheureux qui l'accepte et le tient à son tour sur la paume de sa main gauche; puis le singe, joignant ses deux mains rendues libres, sort, côté cour, le visage tourné vers le Maître, et sans doute après avoir fait, selon les rites, la *pradakṣiṇâ* de ce dernier. D'où vient-il? Il redescend de l'arbre dont on a encore montré la place à Hiuen-tsang et sur lequel il était monté pour remplir de « miel » le vase à aumônes. Où va-t-il? Apparemment se noyer, volontairement ou non, dans la plus prochaine mare, et hâter ainsi l'instant de jouir de la renaissance privilégiée que vient de lui assurer sa bonne œuvre. A vrai dire nous ne possédons sur ce point d'autre témoignage que celui d'un bas-relief du Magadha, décrit et reproduit dès 1849 par le capitaine Kittoe, et qui orne le piédestal d'une statue trouvée sur l'une des collines voisines de Gayâ : « On remarquera, dit le capitaine Kittoe, que sur la droite (par rapport au Buddha) est représenté un singe debout sur ses jambes de derrière, tenant une offrande dans ses pattes de devant; sur la gauche, le même animal semble en train de se précipiter dans un puits. J'ai encore vu cela sur une belle figure de Buddha à Bodh-Gayâ, donnée dans Buchanan, mais mal dessinée. . . . . » C'est

peut-être au moment de ce pieux suicide ou de ce fortuné accident qu'était représenté le singe dont Hiuen-tsang a vu la statue « à l'angle Nord-Ouest de l'étang ». On comprend encore pourquoi les textes sacrés mentionnent fréquemment l'existence, aux environs de Vaiçâlî, du *Markaṭa-hrada*, sur les bords duquel le Buddha demeurait dans la « Salle haute » : et l'on voit enfin — quoi qu'en dise, sur la foi de Hiuen-tsang, son traducteur, Stan. Julien — que Burnouf a eu raison de traduire « l'étang du singe » et non pas « des singes ».

L'on arrive ainsi, en ne se servant à la rigueur que de documents purement indiens, à reconstituer tant bien que mal, à l'aide des allusions des textes et des affirmations des sculptures, une histoire suffisamment cohérente[1]. Elle prend immédiatement rang

[1] Voici les références aux divers morceaux dont se compose cette mosaïque : 1° Miniatures : *a*. Ms. népâlais, Add. 1643, Cambridge : min. 43, localisée à Vaiçâlî dans le pays de Tirabhukti ou Tirhut : on ne voit qu'une fois le singe, mais deux fois le vase, dans les mains du quadrumane, puis dans celle du Buddha; *b*. Min. 80 du même ms., représentant en outre deux fois le singe, offrant le vase, puis les mains vides et saluant; c. Ms. bengali, Add. 1464, Cambridge, montrant une fois de plus le singe grimpé à un palmier pour recueillir le *madhu;* cf. *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 134 (où j'ai eu tort d'écrire « vases de miel » au pluriel), et p. 168, pl. VII, 1, et X, 4. — 2° Bas-relief du Magadha : *Note on an image of Buddha found at Shergatti*, by Captain Kittoe, *J. A. S. B.*, XVI, 1849, p. 78 et pl. I. Cf. Râj. Mitra, *Buddha-Gayâ*, pl. XX, 3, et *Indian Antiquary*, IX, p. 114. — 3° Pour des mentions du *Markaṭa-hrada* à Vaiçâlî, voir *Mahâvastu*, éd. Senart, I, 100 : *Avadâna-çataka*, I, 2 ou trad. Feer, p. 27; *Divyâvadâna*, éd. Cowell et Neil, p. 136 et 200, ou Burnouf, *Introduction*, etc.,

parmi ces contes édifiants, si conformes au génie indien, qui étendent jusqu'aux animaux l'empire que le grand Compatissant exerçait sur les âmes. C'est le pendant, par exemple, de cette scène de Bharhut, où le Buddha (représenté bien entendu par son trône vide) est vénéré par des éléphants qui, dit-on même, le nourrirent. Aussi ne nous étonnerons-nous pas, en raison du caractère populaire de ces légendes, de voir également à Sânchi ce même singe en deux personnages rendre hommage à l'invisible présence du Bienheureux, d'abord présentant à deux mains le bol à aumônes, puis gambadant en faisant l'*añjali* de ses deux mains vides[1]. C'est exactement le motif qu'à dix siècles et plus de distance nous retrouvons sur les miniatures népâlaises et bengalies, et les sculptures du Gandhâra et du Magadha nous fournissent les chaînons intermédiaires de cette longue transmission. Ainsi le sujet est sûrement ancien et son identification certaine :

p. 70. — 4° Quant à Hiuen-tsang (trad. Stan. Julien, I, p. 387 ou Beal, II, p. 68), sans contester le moins du monde (et l'on y serait mal venu) la fidélité de sa relation, il est permis de penser que la présence de plusieurs statues du même quadrumane l'a induit en erreur, et probablement ses informateurs avec lui, sur le véritable nombre des singes et par suite sur l'origine du nom du *Markaṭa-hrada.* Cf. p. 299, n. 1.

[1] Voir Cunningham, *Stûpa of Bharhut*, pl. XV, 3 et XXX, 2; ainsi se serait passée, d'après Bigandet (*loc. laud.*, p. 218), la dixième saison des pluies. — Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. X, XII et XXVI, 2 (face intérieure du pilier de droite de la porte septentrionale du stûpa de Sânchi). — Citons encore, du Gandhâra, un fragment de l'épisode du singe sur le n° 44 du Louvre.

il est d'autant plus regrettable que nous n'en connaissions pas en sanskrit de récit circonstancié. Il en existe toutefois une version tibétaine signalée par Schiefner et la traduction allemande de Schmidt nous permet de résumer ici cet unique commentaire de notre bas-relief[1].

« Voici ce que j'ai entendu : En ce temps-là le Bienheureux demeurait à Nyanyod (Çrâvastî) dans le parc du prince Dschaldsched (Jeta)... » Suit l'histoire du brahmane Schintsir, lequel n'avait pas de fils. Il s'adresse d'abord aux six Maîtres hérétiques qui lui interdisent tout espoir d'en avoir jamais un. Sur le conseil de sa femme, préalablement stylée par une nonne bouddhique, il a enfin recours au Bienheureux qui le rassure et lui promet un fils vertueux, mais qui aura la vocation monastique. Le Brahmane en accepte l'augure — l'important est qu'il commence par avoir un fils — et se fait un devoir d'inviter immédiatement à dîner dans sa demeure le Maître et sa communauté. Le Buddha accepte l'invitation par son silence et s'y rend le lendemain à l'heure canonique; puis, le repas terminé, il se met en route pour rentrer au couvent : « Sur le chemin il y avait une prairie où se trouvait une fontaine très

[1] SCHIEFNER, *Tib. Leb. Çâk.*, p. 302, renvoie au *Dsang-lun*, ch. XL; or le *Dsan-lun* ou *Hdzaṅs-blun* a été édité et traduit sous le titre de *Der Weise und der Thor*, par I.-J. SCHMIDT (2 vol. in-4°, Saint-Pétersbourg, 1843). — Nous devons des remerciements particuliers à M. F.-W. Thomas, bibliothécaire-adjoint à l'*India Office*, qui a bien voulu guider sur ce point nos recherches et nous fournir les équivalents sanskrits de plusieurs noms propres tibétains.

pure et très claire. En cet endroit le Buddha s'arrêta pour se reposer avec la communauté des moines, sur quoi chacun d'eux se mit à puiser de l'eau pour nettoyer les bols à aumônes et se laver les mains ou les pieds. Or, un singe s'approcha et voulut prendre à Kungawo (Ânanda) son bol; mais celui-ci se refusa à s'en dessaisir, par crainte qu'il ne le brisât. Et le Bienheureux dit à Ânanda : « Donne ton bol au singe ». Conformément à cet ordre, Ânanda abandonna son bol au singe; celui-ci s'en servit pour quérir du miel d'un arbre et présenta le bol (rempli) au Bienheureux. Le Bienheureux ordonna au singe d'ôter les impuretés qui se trouvaient dans le miel : sur quoi le singe enleva les insectes morts, etc., et offrit ensuite le bol. Le Bienheureux reçut le bol et ordonna : « Mêlez ce miel avec de l'eau et donnez-le ensuite ». Après que le miel eût été préparé avec de l'eau, il fut offert au Buddha, qui l'accepta, et ensuite en fit prendre à toute la communauté, de telle sorte que tous en burent à leur suffisance. Et quand le singe vit cela, il en fut réjoui à l'extrême, et, de joie, se mit à sauter et à danser çà et là, si bien qu'il fut précipité dans un trou, perdit la vie, et se réengendra tout aussitôt comme fils du brahmane. » En effet, la brahmine de ce dernier devient grosse, et, avec le temps, met au monde un bel enfant. Comme à sa naissance tous les vases de la maison s'emplissent de miel, on lui donne le nom de Brangtsitsch'og (Madhûttama). Aussitôt grand, la vocation lui vient d'entrer dans les ordres, ce à quoi ses parents con-

sentent, non sans s'être fait un peu prier. Ses progrès dans la voie de la sainteté sont si rapides qu'ils excitent les commentaires de la communauté, et à Ânanda, qui se fait l'interprète de la surprise générale, le Buddha répond : « Ânanda, te souvient-il de la distribution de nourriture que nous fit le brahmane Schintsir? Te souvient-il encore, ô Ânanda, comment, alors qu'après le repas nous nous reposions dans la prairie, un singe prit le bol à aumônes, le remplit de miel et me le présenta? Comment le singe, tandis qu'il sautait et dansait d'allégresse, tomba dans le trou et changea de vie? » Ânanda dit: « Je m'en souviens ». Le Buddha dit : « Or donc, Ânanda, le singe d'alors, qui nous présenta le miel, est le même que ce moine Madhûttama... »

L'occasion est belle pour l'insatiable curiosité du pieux disciple de demander pourquoi ce singe, qui est devenu Madhûttama, était lui-même né dans une condition animale. Mais nous sommes déjà suffisamment édifiés comme cela sur tout ce qui nous regarde. Assurément l'*avadâna* débute par une erreur en plaçant, probablement par la force machinale de l'habitude, le lieu de la scène à Çrâvastî[1] : son témoignage ne saurait prévaloir sur ce point contre l'accord des autres; mais, pour tout le reste, il confirme notre premier essai de reconstitution de la légende. Ici, la mort du singe est le fait d'un acci-

[1] Il se peut aussi que l'histoire se soit colportée : outre Vaiçâlî, Hiuen-tsang l'a encore trouvée localisée près de Mathurâ (trad. Stan. JULIEN, I, p. 210 ou BEAL, I, p. 182).

dent; peu importe, puisque nous savons qu'un suicide n'eût pas été dans les idées indiennes un fait incroyable de la part d'un animal, ni davantage un acte répréhensible au point de vue de la morale bouddhique[1]. Le point intéressant est que le singe meurt sur le champ, pour mieux renaître, et surtout qu'il n'est jamais question que d'un seul singe et d'un seul vase à aumônes. Enfin les détails familiers, où se complaît le texte, confirment indirectement ce que notre miniature bengalie nous avait déjà donné à supposer : c'est à savoir que par *madhu* il ne faut pas entendre ici, à proprement parler, du « miel », ainsi que l'on traduit toujours d'après les expressions chinoises ou tibétaines. Le miel ne va pas sans les abeilles et n'est pas si facile à se procurer pour un singe. En réalité le *madhu* en question est le suc qui découle de la cime préalablement incisée de certains palmiers. Dans les plaines cultivées de l'Inde, il n'est guère de *tâla* (*borassus flabellifer*) ou de dattiers qui ne portent ainsi à leur faîte un pot de terre, et la marque du fisc à leur pied. C'est une industrie courante que de monter recueillir, matin et soir, cette liqueur sucrée, que des gens d'une caste particulière et fort basse font ensuite fermenter

[1] Cf. les cas de suicides religieux d'animaux rapportés par Hiuen-tsang (trad. Stan. JULIEN, I, p. 281-282, ou BEAL, I, p. 234 : histoire des singes et des cerfs qui se noient exprès dans le saint *tîrtha* de Prayâg) ou contés par l'*Avadâna-çataka* (mort volontaire par inanition d'un serpent et d'un buffle, aussitôt après leur conversion par le Buddha : n°s 51 et 58 de la trad. FEER), etc.

pour en tirer de l'alcool. On obtient alors le *toddy* anglo-indien ou la *surâ,* dont la règle bouddhique interdit si expressément l'usage aussi bien aux laïcs qu'aux moines. Mais, avant toute fermentation, il n'y a aucun empêchement à ce que le Buddha et ses disciples boivent de ce suc frais mélangé avec de l'eau, à condition que l'on ait pris soin d'enlever les mouches mortes que l'attrait du sucre ne manque pas d'y faire tomber. Et voilà pourquoi le ms. *Add. 1464* de Cambridge fait grimper le singe à un palmier. En dehors de son merveilleux instinct de dévotion, il ne lui faut qu'un peu d'agilité, et c'est ce dont son espèce manque le moins, pour accomplir un acte si méritoire. Ainsi le miracle, vu de près, se change en un simple fait-divers, assurément exceptionnel par le choix de son héros, mais rentrant, pour tout ce qui est des détails d'exécution, dans les conditions les plus ordinaires de la vie rustique de l'Inde. A vrai dire, il n'y a même plus de prodige, mais seulement une fable édifiante à la portée des petits enfants, pourvu qu'ils soient nés au pays où les palmiers poussent et où les singes sont familiers : sous l'aspect classique de notre bas-relief du Gandhâra, comme sous le barbare appareil du texte tibétain, il convient que nous en goûtions la saveur tout indienne.

XIII. L'Illumination. — L'ordre choisi par le colonel Deane nous réserve pour finir un bas-relief où tout se réunit, clarté de la scène, fréquence des

répliques et abondance des textes pour assurer une identification de tout point satisfaisante. Au premier coup d'œil on voit qu'il s'agit de la céleste origine du bol à aumônes ou *pâtra* que nous venons d'apercevoir entre les mains du singe; car il est écrit : « Le Jina, ayant réduit à un seul les quatre bols à lui donnés par les quatre rois, mangea son riz au lait dans la joie. » (*Buddha-carita*, xv, 64). On sait de reste que cette nourriture — la première qu'il ait prise après la Bodhi[1] — fut offerte au « Vainqueur » par les deux marchands Trapussa et Bhallika (*Lalita-vistara*, ch. xxiv). Au moment où ils l'apportent « en vérité ceci vint à l'esprit du Prédestiné : « En « vérité ce ne serait pas bien si j'acceptais en me « servant de mes mains. Dans quoi, en vérité, accep- « taient les Prédestinés du temps passé, Buddhas « parfaitement accomplis? » Et il connut : « C'était « avec un bol. » Or, sachant que le moment de manger était venu pour le Prédestiné, à l'instant même des quatre points cardinaux les quatre rois arrivèrent et, portant des bols d'or, les offrirent au Prédestiné : « Que le Bienheureux nous fasse la « grâce d'accepter ces quatre bols d'or. » — « Ces « bols ne sont pas convenables pour un ascète. » Dans

[1] C'est aussi un *pâyasa* ou riz cuit au lait concentré (le *Lalita-vistara*, ch. xviii, donne la recette, éd. Lefmann, p. 267 et trad. Foucaux, p. 230) qui fut son dernier repas avant la Bodhi : il lui a été offert par Sujâtâ dans un vase d'or; mais il a jeté ce vase dans la Nairañjanâ, au moment de se mettre en marche vers l'arbre de la Science, et n'a donc plus rien entre les mains pour recevoir des aumônes.

cette pensée le Prédestiné ne les accepta pas... » Tour à tour les divinités gardiennes des quatre régions de l'espace lui présentent des vases d'argent, de béryl, de cristal, d'améthyste et d'émeraude[1], et même faits de toutes ces matières précieuses à la fois : et, toujours pour la même raison, le Buddha refuse leur offrande. Enfin ils apportent « chacun dans leurs mains » quatre vases de pierre : ceux-ci sont bien conformes à l'idéal ascétique, mais alors se pose un nouveau cas de conscience : « Et en vérité ceci vint à l'esprit du Prédestiné : « Ces quatre rois en vérité, « pleins de foi, purs de cœur, m'offrent ces quatre « bols de pierre; et moi je n'ai que faire de quatre « bols de pierre; d'autre part, si je n'acceptais que « d'un seul, il en résulterait du chagrin pour les « trois autres; allons, il faut qu'après avoir accepté « ces quatre bols, je n'en fasse qu'un seul bol. » Et ainsi fait-il « *adhimukti-balena*, par la force de sa confiance ». Le *Mahâvastu* pense que ce fut par une pression de son pouce, et il ajoute qu' « à présent, sur ce bol unique, on voit encore les quatre rebords des quatre bols primitifs ». Fa-hien, qui a contemplé de ses yeux, à Peshavar, cette précieuse relique, note la même particularité, qui est également connue de la tradition du Sud; et c'est là sans doute ce que veulent figurer les trois lignes qui d'ordinaire encerclent le bord supérieur du vase à aumônes du

[1] Le *Mahâvastu*, éd. Senart, III, p. 304, énumère « argent, perle, béryl, cristal, améthyste et rubis ».

Buddha sur les nombreux bas-reliefs du Gandhâra qui nous en ont conservé l'image[1]:

Nous voilà plus que suffisamment renseignés, et il est incontestable que l'artiste a choisi le moment où les quatre rois, doublés en haut par autant de divinités assistantes, offrent chacun un bol au Bienheureux; quant à ce dernier, il continue à lui faire lever la main droite dans le même geste accueillant et un peu bénisseur que l'on sait[2]. C'est là ce qu'il a représenté; est-ce à dire qu'il n'ait pas voulu en même temps suggérer autre chose? Si nous ne nous arrêtons pas aux premières apparences, nous allons vite entrevoir, à plus d'un indice, qu'il a, pour ainsi parler, son idée de derrière le tableau. Nous n'insisterons pas sur le fait qu'il néglige totalement de nous montrer les deux marchands dont l'offrande est la cause déterminante de l'intervention des quatre Lokapâlas; on n'est pas forcé de tout mettre sur un panneau où la place est mesurée. Mais si nous n'avons pas à employer d'arguments *ab silentio*, nous devons contrôler avec la dernière rigueur tout ce qui est exprimé sur la pierre. C'est ainsi que le sculpteur a tenu à indiquer par deux traits précis et qui se complètent mutuellement —

[1] *Mahâvastu, ibid.;* Fa-hien, trad. BEAL, I, p. 33; *Nidâna-kathâ,* trad. DAVIDS, p. 110; cf. *Anc. Mon. India,* pl. 96, 100 et 139, 1.

[2] C'est la sixième fois que reparaît ce geste (cf. n[os] I, IV-V et XI-XIII) sans compter le n° IX, où il est simplement retourné et le n° II, où Dîpaṅkara l'adopte à son tour; évidemment c'était le plus spontané de tous au moins de la part du sculpteur.

les fleurs sur la face antérieure du siège et le figuier de la Science au-dessus de la tête du Maître — que ce dernier est assis sur le « trône de diamant ». Or si son dessein était uniquement de figurer l'offrande des quatre bols par les quatre rois, cette double indication est fausse, et, qui pis est, inutile: cela fait deux raisons pour une de penser qu'en réalité il avait un autre but.

Nous disons que l'indication est erronée : en effet, tous les textes sont d'accord pour déclarer qu'au moment où la scène se passe, le Buddha a quitté depuis plus de six semaines le *vajrâsana* et le figuier de la Bodhi; d'après le *Lalita-vistara,* il serait à ce moment sous l'arbre *târâyaṇa;* d'après le *Mahâvastu,* il aurait laissé le « figuier du chevrier » pour le Kṣîrikâvana, etc. — Mais, dira-t-on, l'erreur est sans doute volontaire, exactement comme tout à l'heure dans le cas du nº IV (cf. p. 221-2): l'indication du *vajrâsana* sert évidemment ici, de même que nous l'avons supposé là-bas, à désigner moins le lieu que le moment de la scène, ou plutôt, d'une façon générale, la période de la vie du Buddha à laquelle elle appartient... Il est vrai, mais il y a toutefois entre le cas du nº IV et celui du nº XIII deux différences notables : tout d'abord, sur le premier, le sculpteur n'a pas insisté comme ici jusqu'à placer le Bienheureux sous l'*açvattha* de la Science; en second lieu, dans les conditions où se présente l'entrevue du Maître avec Brahmâ et Indra, l'indication complémentaire et d'ailleurs discrète des trois fleurs est une donnée absolu-

ment nécessaire à l'intelligence du récit sur pierre et la seule façon de nous apprendre que l'épisode doit être rapporté au cycle de la Bodhi. Sur le n° XIII l'arbre et les fleurs sont, au contraire, des additions plus que superflues; le nombre, le geste et l'attribut spécial des quatre Lokapâlas suffisaient, et au delà, pour prévenir toute confusion, si, encore une fois, le but de l'auteur était de représenter cette scène pour elle-même. Mais nous commençons à nous apercevoir qu'il visait plus loin et qu'en réalité les quatre gardiens du monde, au même titre que le trône de diamant ou le figuier fatidiques, ne sont eux-mêmes qu'une indication de plus de ce qui est le véritable sujet, à savoir l'obtention par le Prédestiné de la parfaite intelligence — en un mot, l'*abhisambodhana*.

Ceci n'est pas une hypothèse gratuite : nombre de monuments figurés fournissent indirectement la preuve de ce que nous venons d'avancer. C'était, en effet, une coutume répandue dans les Indes que de représenter sur les quatre faces de petits *stûpa* à base carrée ou sur les quatre compartiments d'une stèle les quatre faits capitaux de la vie du Maître : sa naissance, son illumination, sa première prédication, sa mort[1]. Comme les villes près desquelles

[1] Pour des stèles de Sarnâth, près de Bénarès, en plein Madhyadeça, voir *Anc. Mon. Ind.*, pl. 67 ou notre *Iconographie bouddhique de l'Inde*, fig. 29. — Au musée de Lahore nous connaissons trois bases complètes, à un côté près, de petits *stûpa*; ce sont les numéros :
a. 268 (Nativité) + 133 (Tentation) + 134 (Pr. sermon) + (Manque).
b. 281 (Nativité) + 189 (Offr. des bols) + 177 (Pr. serm.) + (Manque).
c. 355 (Nativité) + 399 (Offr. des bols) + 143 (Pr. serm.) + 376 (Mort).

s'étaient passés ces événements, Kapilavastu, Gayâ, Bénarès et Kuçinâra étaient les quatre grandes places saintes du Bouddhisme, il est même permis de se demander si l'érection de tels *ex-voto* n'était pas regardée comme équivalant à l'accomplissement des quatre grands pélérinages. Quoi qu'il en soit, les scènes de la nativité et du *parinirvâṇa* sont, comme on sait, des plus claires; pour spécifier le premier sermon dans le Mṛgadâva, on utilisait la présence des cinq moines ou simplement des gazelles, avec la marque de la « roue de la loi »; restait à figurer aux yeux le phénomène tout psychologique de l'illumination... On ne peut craindre de s'exagérer l'embarras du premier sculpteur auquel un client ingénu demanda de représenter « une crise d'âme dans la solitude ». Le pis est que les bons Bouddhistes n'en voulaient pas démordre, vu l'importance qu'avait pour eux cette minute ineffable où, vers la fin de la dernière veille de la nuit, le jour de la vérité acheva de se faire, avec l'aube naissante, dans l'esprit du solitaire songeur. Nous n'avons aucun doute que le médaillon de Bodh-Gayâ qui nous montre le *vajrâsana* sous l'arbre de la Science ne prétende exprimer idéographiquement, sinon artistiquement, ce fait de conscience[1]. Des procédés aussi sommaires et surtout aussi conventionnels pouvaient satisfaire la vieille école indigène; les sculpteurs du Gandhâra se devaient d'en employer d'autres plus dignes de la supériorité de leur technique et de leur goût. De

[1] Cf. Cunningham, *Mahâbodhi*, p. VIII, 1.

bonne heure ils s'avisèrent d'un double moyen de tourner la difficulté. Il consiste à prendre pour symbole de la conquête de l'illumination parfaite, entr'autres épisodes présentant quelques ressources au point de vue plastique, celui qui précède ou celui qui suit d'aussi près que possible l'accomplissement de ce mystique exploit. C'est ainsi que dans l'art de l'Inde médiævale, la figure du Buddha « tenté » par Mâra et prenant la terre à témoin de sa résolution d'atteindre la Bodhi est devenue le substitut courant pour traduire de façon extérieure et concrète le miracle intérieur et abstrait qui va se réaliser quelques heures plus tard[1]. Au Gandhâra, où ce motif était déjà en usage, on avait aussi volontiers recours à celui de l'offrande des quatre bols par les « quatre rois », encore qu'au su de tout le monde cet incident se passât sept semaines — soit, comme calcule le *Mahâvastu*, quarante-neuf jours — après le moment solennel qu'il s'agissait de commémorer. Mais à l'impossible nul n'est tenu, et l'on comprend dès lors pourquoi nous devons reconnaître sur notre n° XIII, aux trois signes clairs, bien que mal cohérents, du *vajrâsana*, de l'arbre *açvattha* et des Lokapâlas, la représentation voulue et même un peu cherchée de l'avènement du Çâkya-muni à la « parfaite illumination ».

Conclusions. — Nous voici arrivés, après des fortunes diverses, au terme de la tâche que nous avions

[1] Cf. *Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 164.

entreprise d'identifier avec autant de précision que possible, en nous aidant des textes, les treize métopes du *stûpa* de Sikri. Nous croyons devoir encore au lecteur de résumer les constatations auxquelles se prête l'ensemble de la frise, de formuler brièvement l'expérience que nous venons d'acquérir dans le déchiffrement des bas-reliefs gréco-bouddhiques, et enfin de soulever à tout le moins la question de la date approximative du monument.

Le sculpteur fut-il en même temps l'architecte du *stûpa*, et est-ce lui qui a dessiné, comme couronnement au tambour de base et comme point de départ pour la coupole, cet entablement si classiquement composé ? Le fait est probable ; ce qui est sûr, c'est que les treize panneaux, encadrés d'autant de colonnettes corinthiennes, dont on s'est trouvé avoir besoin pour décorer le pourtour de l'édicule, sont tous de la même main. Cette main est assez habile ; surtout elle est routinière. Elle sait camper un personnage ; il est en son pouvoir d'exprimer un jeu de scène, voire même un jeu de physionomie : mais le nombre des gestes et des attitudes est très limité ; ce sont sans cesse les mêmes figures qui reviennent ; tout cela est sculpté par cœur. Par endroits des traits de maladresse détonnent ; le Buddha du n° VII, par exemple, est d'une jolie venue, avec le poids du corps bien posé sur la jambe droite et un bon mouvement des draperies ; que dire, en revanche, de l'horrible dextre qui s'étale sur le fond du panneau ? Tout compte fait, sans atteindre à la finesse d'exé-

cution et à l'intensité de vie des petits chefs-d'œuvre qui ornent le mess des Guides à Mardân[1], nos bas-reliefs se tiennent, au point de vue de la facture, dans la bonne moyenne des productions de l'art du Gandhâra.

A-t-on laissé à l'artiste ses coudées franches? Était-il tenu au contraire par les termes étroits de sa commande? Nous ne savons; toujours est-il qu'il a conçu ses treize métopes de la même façon économique et traité chaque scène en abrégé. A chaque fois le panneau a son centre occupé — ainsi qu'il adviendra plus tard sur tant de stèles — ou est à tout le moins dominé par une grande figure, le plus souvent assise, de Buddha ou de Bodhisattva; un nombre strictement limité d'acteurs ou d'assistants de plus petite taille figure au premier plan; enfin le haut du relief est régulièrement meublé (sauf sur le n° II, où l'auteur avait déjà son compte de personnages) par de célestes comparses, aussi monotones que les anges qui forment les fonds des tableaux byzantins. Si nous rétablissons l'ordre chronologique des scènes, nous constatons que deux ont été tirées des vies antérieures du Çâkya-muni (II et VIII) et

[1] M. J. Burgess, dans le *Journ. of Ind. Art and Ind.*, 1900, fig. 5-8, a déjà reproduit plusieurs de ces bas-reliefs d'après les photographies de M. A.-E. Caddy, mais sans qu'on lui ait fourni de renseignements sur la collection à laquelle ils appartiennent : on les retrouvera à la place où ils sont encastrés dans la cheminée de la salle à manger du mess du *Queen's Own Corps of Guides*, à Mardân (district de Peshavar) sur la fig. 9 de notre petite relation de voyage *Sur la frontière indo-afghane*.

une de sa dernière adolescence (X); les deux « rencontres » de la marche à la Bodhi (IX et VII) nous conduisent à l'illumination suprême (XIII), et au même cycle se rattache l'invitation à la prédication (IV); les six autres épisodes, tous également édifiants sinon miraculeux, appartiennent à la carrière proprement dite du Buddha et le mettent tour à tour en relation avec les moines (VI), les dieux (III et V), les fidèles laïques (XI), les génies (I) et les bêtes (XII). Ainsi tous les sujets, sans exception aucune, sont empruntés à la légende du Prédestiné. Comment s'en étonner alors que c'était un monument bouddhique qu'il s'agissait de décorer, et que, généreux ou non, les donateurs étaient des Bouddhistes? Apparemment il en était de même du sculpteur; et, s'il était permis de conclure de la manière d'un artiste à son état-civil, nous ajouterions volontiers que ce devait être quelque métis gréco-indien de race, comme il l'est de style.

Une dernière question technique se pose : pourquoi l'auteur n'a-t-il pas suivi l'ordre historique, ou supposé tel, des vies du Buddha et disposé chronologiquement ses tableaux de pierre, bien entendu en allant de droite à gauche, dans le sens de la *pradakṣiṇâ?* La réponse est, croyons-nous, apparente : les raisons de méthode ou de dévotion qui pouvaient militer en faveur de ce plan ont dû céder le pas à des considérations esthétiques. Remarquez en effet que sur les huit dernières scènes de la série biographique, telle que nous venons de la rétablir dans le

précédent paragraphe, le Buddha est constamment assis; au contraire, les cinq premières nous auraient montré d'abord un Buddha debout (II), puis, côte à côte, deux Bodhisattvas assis (VIII et X), immédiatement suivis de deux autres Bodhisattvas sous forme de Buddhas debout (IX et VII) : il a paru à propos de varier, grâce à un mélange judicieux, la monotonie des unes par la diversité des autres. Selon toute vraisemblance, l'artiste a commencé par intervertir l'ordre des quatre scènes immédiatement antérieures à la Bodhi, en intercalant entre les deux Bodhisattvas-Buddhas debout un Bodhisattva assis, et réciproquement (X-VII); puis il a coupé exactement en deux autres groupes de quatre la suite des huit Buddhas assis par l'intercalation du Dîpaṅkara debout (II). On pourrait pousser encore plus loin cette analyse : on constaterait par exemple à l'intérieur, soit de la première de ces subdivisions (VI à III), où le Maître se borne à recevoir et à rendre des visites, soit de la seconde (I et XIII à XI), où il ne fait qu'accepter des donations, l'alternance voulue des sièges, sinon des attitudes de la figure centrale. Mais en voilà assez pour prouver que l'auteur a renoncé de parti pris à l'ordre biographique et a rangé ses treize bas-reliefs d'après des raisons esthétiques de variété dans l'uniformité. Cette distribution était-elle arrêtée d'avance dans son esprit, ou s'en est-il avisé, pour ainsi dire, au pied du mur, quand vint le moment de procéder au revêtement décoratif de l'édicule? Ce qu'on peut affirmer, c'est

que ces sculptures n'ont pas été travaillées en place, mais taillées chacune à part, sur des dalles détachées de dimensions sensiblement égales, en vue de servir d'appareil extérieur à la masse du *stûpa*, et que par suite l'ordre des panneaux a pu être remanié jusqu'à la dernière minute.

Nous nous faisons ainsi une idée assez exacte des conditions dans lesquelles a été exécutée la frise : tâchons à présent de formuler aussi succinctement que possible les règles qui ont présidé à l'identification de ses parties composantes. Nous ne reviendrons pas sur les rapports d'influence réciproque que nous avons cru constater entre les témoignages écrits et les monuments figurés (voir p. 208 et 282); nous n'insisterons même pas sur l'aide considérable que nous ont plus particulièrement fournie les textes originaires, comme nos sculptures, de l'Inde du Nord : nous voulons seulement retenir qu'il ne peut y avoir en dehors d'eux d'explication un peu satisfaisante des bas-reliefs gréco-bouddhiques. C'est un fait depuis longtemps pressenti et proclamé que le fond de l'art du Gandhâra est essentiellement indien. On peut aller plus loin et soutenir que non seulement le chôix des sujets, mais la façon même de les traiter se sent du milieu indigène où florissait l'école étrangère. Du moins, c'est ce que nous permet d'entrevoir le mécanisme de nos identifications qui n'est en somme que l'envers — ou plutôt l'endroit — du système de composition de l'artiste. A aborder par

IMPRIMERIE NATIONALE.

le dehors l'explication de son œuvre, nous ne pouvions manquer de nous familiariser quelque peu avec les procédés subjectifs de son travail, de même qu'à démonter des montres on s'initie à la manière dont les fabrique l'horloger.

Le trait peut-être le plus indien de tous ceux que nous avons eu l'occasion de relever est l'existence, on peut dire sous chaque panneau, à côté du sujet apparent, d'un sujet suggéré. On est tenté d'y voir l'application à l'art plastique du procédé en honneur dans la poétique sanskrite, où il est de règle que le sens impliqué (*dhvani*) se cache sous le sens exprimé et le surpasse en importance. Traducteurs de textes et interprètes de bas-reliefs sont ainsi également exposés à prendre l'ombre pour la proie. Un éclatant exemple nous a été fourni par notre dernier bas-relief, où un détail épisodique secondaire, l'offrande des quatre vases à aumônes, représente en réalité l'événement du monde le plus considérable aux yeux des Bouddhistes, à savoir l'arrivée de leur Maître à la suprême dignité de Buddha. Nulle part, semble-t-il, il n'a été fait un usage (ou un abus) à la fois aussi conscient et aussi naïf du symbolisme : et il ne faudrait pas croire que le cas soit isolé. C'est ainsi que la rencontre du Nâga et du coupeur d'herbe a pour principal intérêt de signifier, de la même façon latente et détournée, l'imminence de ce même moment solennel. Ailleurs la vue banale d'un laboureur poussant sa charrue transcrit, pour qui sait lire, l'éveil si plein de promesses de la vocation religieuse

du Bodhisattva. La méditation de ce dernier dans le ciel Tuṣita n'a de portée qu'à condition de faire pressentir l'heure tant attendue de sa dernière descente sur la terre, comme son offrande de fleurs à Dîpaṅkara n'a d'autre but que de nous retracer les origines de sa future grandeur. S'agit-il de scènes où il est devenu, de fait comme d'aspect, un Buddha accompli ? Toujours l'intention de l'artiste continue à aller au delà sinon de ses moyens d'expression, du moins de ce qu'il exprime. L'intervention des dieux ne vaut d'être figurée sur le n° IV qu'en tant qu'elle pose la question de savoir si la voie du salut sera révélée à l'humanité souffrante. Ce ne serait qu'un jeu pour un commentateur indigène que de découvrir sous la montée au ciel des Trayastriṃças une allusion à la piété filiale du Maître; sous la visite du roi des dieux, la révélation de sa majesté supra-divine; sous la conversion du Yakṣa, la preuve de son universelle compassion. Nous-mêmes n'avons-nous pas cru retrouver dans l'offrande du singe une indication de l'empire du Buddha sur l'âme obscure des bêtes, dans la donation d'Âmrapâlî une allégorie de la charité laïque, et dans l'énigmatique numéro VI à tout le moins une glorification de la vie en communauté ? Ainsi aucun de nos bas-reliefs n'échappe à cette loi générale. Et ce n'est pas fini : il va de soi que l'on pourrait deviner encore bien d'autres sous-entendus que ceux que nous avons esquissés au passage. L'hommage du Yakṣa ou du Nâga, par exemple, illustre aussi bien que celui du

singe l'irrésistible prestige de la personne du Bienheureux; et même, à notre avis, la première leçon à tirer de ce dernier épisode (qui est, ne l'oublions pas, la mise en action d'un *avadâna*) porte sur la vertu des œuvres méritoires. Nous ne continuerons pas plus longtemps ce petit jeu : il est assez clair que chacun de ces tableaux de pierre est à double ou triple fond, exactement comme une stance sanskrite — disons mieux, exactement comme une âme indienne. Ce n'est pas un reproche que nous leur faisons.

Un autre procédé qui nous paraît également avoir pris dans l'Inde un développement inusité ailleurs est l'emploi, pour distinguer entre elles les scènes, de sortes d'indices plus ou moins artificiels d'identification, en sanskrit des *lakṣaṇa*. Comme l'indique ce terme, il s'agit d'attributs particuliers qui, selon la logique indienne, sont à eux seuls toute une définition. Tantôt on se sert à cet effet d'un objet quelconque qui détermine d'avance une catégorie spéciale de sujets : c'est ainsi, nous l'avons vu, qu'une aiguière de telle forme annonce en certains cas une donation (XI), qu'un piédestal en fleur de lotus signifie une naissance céleste (VIII), que tel siège marque que le Buddha est reçu chez des fidèles laïcs (V et XI), tel autre qu'il séjourne dans un des *saṅghârâma* de la communauté (VI et XII). Tantôt on fait choix d'un signe convenu pour spécifier une attribution particulière : trois fleurs suffisent ici à désigner, entre tous les trônes analogues, « le trône de diamant » (XIII et IV). Le plus curieux est que ce dernier rôle peut être

tenu par un être vivant : les deux exemples les plus caractéristiques sont le Gandharva à la harpe (III), dont la seule présence, tout accessoire qu'elle soit, suffit à identifier aussitôt le lieu et l'occasion de la visite et le nom du visiteur du Buddha, et le paysan à la charrue (X), qui révèle à première vue l'identité du Bodhisattva méditant et jusqu'à l'essence de l'arbre sous lequel ce dernier médite. Apparemment, c'est faute d'avoir discerné sur le n° VI un détail de ce genre que nous avons dû rester à son propos dans les généralités. Nous saisissons déjà à l'œuvre sur ces bas-reliefs le procédé qui va bientôt fleurir, ou plutôt sévir sans règle ni mesure dans l'iconographie bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient : là des divinités toutes pareilles les unes aux autres se distingueront seulement par de certains attributs; ici, pour suivre notre exemple, des scènes de méditation, sortes de passe-partout (comparer les Buddhas des n°s III et VI et les Bodhisattvas des n°s VIII et X), se différencient presque uniquement par des *lakṣaṇa* du même genre. Que ce soit là une marque d'influence indienne, le fait n'est pas douteux : nous avons déjà constaté plus haut que sur les plus anciens monuments de l'Inde, non seulement ces indices d'identification étaient déjà employés, mais qu'ils étaient employés à peu près seuls, en sous-entendant presque tout le reste : ainsi, à Bodh-Gayâ, le laboureur dispense de représenter le Bodhisattva et le Gandharva permet de faire l'économie des figures du Buddha et d'Indra lui-même. Si invraisemblable que cela puisse paraître,

l'Inde a débuté, au moins sur la pierre, par une sorte de sculpture chiffrée, identifiable pour les initiés à l'aide d'« exposants » dotés d'une valeur conventionnelle, et tenant en somme le milieu entre l'hiéroglyphe et l'œuvre d'art. Comment ne pas penser que ces médaillons de Mahâbodhi sont des produits de la même tournure d'esprit algébrique que les *sûtra* probablement contemporains de Pâṇini, et comment oublier que c'est du pays de Pâṇini que nos bas-reliefs sont originaires?

On aura remarqué que les plus artificiels d'entre ces *lakṣaṇa* (et ce sont justement ceux que nous avons choisis comme les plus caractéristiques) servent surtout à identifier des scènes, sinon immobiles et muettes, du moins où tout se passe en conversations sous un arbre, comme dans notre tragédie française sous un lustre. Là où se joue un petit drame tant soit peu animé, le mouvement et le costume ou les attributs obligés des acteurs suffisent, comme partout, à l'artiste pour se faire comprendre de l'amateur. Son coupeur d'herbe, par exemple, est croqué d'après nature et l'on en peut dire autant de son singe, peut-être aussi de son étudiant brahmanique : quant aux Nâgas et au Yakṣa, il suffit qu'ils reflètent les conceptions populaires de son temps. Mais, dans ces cas mêmes, il s'est laissé plusieurs fois entraîner à des réduplications de personnages, lesquelles trahissent bien plus le goût indigène de ses clients que l'éducation classique de ses maîtres. Assurément ce procédé, bien connu de notre art du moyen âge et de la pre-

mière Renaissance, n'est pas particulier à l'Inde : mais dans l'Inde il est si bien indien qu'on a longtemps voulu en faire l'apanage exclusif de l'ancienne école. Elle seule, disait-on, en aurait eu besoin et y aurait eu par suite recours pour entasser à sa mode, sur tel panneau ou tel médaillon de Bharhut ou de Sânchi, les incidents successifs d'une même légende; l'art gréco-bouddhique, au contraire, aurait toujours traité ces derniers un à un et séparément, au long d'une frise coupée de pilastres[1]. L'observation ne manque assurément ni de vérité ni de portée : mais il ne faudrait pas croire que cette loi générale n'ait jamais souffert d'exceptions. Nous avons relevé ici-même trois bas-reliefs au moins sur treize (I, II et XII, peut-être XI) qui s'efforcent évidemment de conter à eux seuls toutes les phases d'une histoire pieuse et ne reculent devant aucune des répétitions de personnages auxquelles les oblige ce parti : c'est dire qu'ils sont conçus dans le même esprit que les sculptures qui décoraient les *stûpa* de l'Inde centrale.

Ainsi nos bas-reliefs sont foncièrement indiens, non seulement par le sujet, mais, jusqu'à un certain point, par le tour même de leur composition en ce qu'elle a de conventionnel, de condensé, et, si l'on

[1] Cf. plus haut, p. 198. — Nous avons donné dans notre compte-rendu du livre de M. Grünwedel, *Revue de l'Hist. des Religions*, nov.-déc. 1894, p. 322 et 335, un exemple caractéristique de la diversité de ces procédés d'après la façon dont est traité le même *Çyâma-jâtaka* sur l'une des portes de Sânchi et sur l'une des contremarches de l'escalier de Jamâl-Garhî.

veut, de symbolique. Il n'en faudrait pas davantage, d'après une théorie émise par M. le Dr Th. Bloch et à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut (p. 216), pour que nous soyons autorisés à les classer parmi les plus anciens monuments que nous ait laissés le nord-ouest de l'Inde. D'après elle, « les sculptures du Gandhâra qui montrent un caractère plus indien doivent être considérées comme plus primitives et par suite plus anciennes que les sculptures grecques hautement développées ». Nous devons avouer que nous professons sur ce point une opinion diamétralement opposée. Ce critérium de plus ou moins grand développement nous paraît en effet valable pour une école qui suit son évolution naturelle, mais non point pour un art plus qu'à demi importé et d'avance en pleine possession de sa technique[1]. Nous persistons plutôt à penser qu'en thèse générale la plus brillante floraison du rameau hellénistique enté sur le vieux tronc indien dut se produire à l'origine, et qu'ensuite il ne put aller qu'en dépérissant. Toute tendance d'apparence archaïsante dans un bas-relief ou une statue gréco-bouddhique serait ainsi à nos yeux, au lieu d'une preuve d'antiquité, une marque de décadence par « ré-indianisation » croissante du motif ou du type : en d'autres termes, il se serait passé et, étant donnés le milieu et les circonstances historiques, il n'a pu se passer que le phénomène bien connu des ethnographes sous le

[1] Nous avons déjà eu l'occasion de nous expliquer sur ce point, à propos de l'origine des images du Buddha, *ibid.*, p. 340.

nom de « régression ». On sent combien il serait aisé de réduire par l'absurde une hypothèse qui ferait des plus classiques d'entre les sculptures du Nord-ouest le terme d'un développement brusquement arrêté au sommet de sa course : au contraire, par la démarche inverse — en plaçant, comme il est naturel, dès le début de sa mise au service du Bouddhisme, les plus belles créations indiennes de l'art hellénistique encore en pleine possession de ses moyens — nous nous acheminons sans effort ni solution de continuité, qu'il s'agisse de bas-reliefs, de statues ou de monnaies, des plus artistiques productions du Gandhâra aux œuvres les plus médiocres de l'Inde médiævale.

Prenons un exemple que ne désavouera pas M. le Dr Bloch, car c'est celui même qui lui a inspiré son hypothèse, à savoir les diverses répliques de la visite d'Indra au Buddha. Nous avons vu que notre n° III, par sa simplicité, par la mise en place des masses, par le procédé d'identification, se rapproche beaucoup d'un médaillon de la balustrade de Mahâbodhi. Nous avons insisté sur l'intérêt de ces rapports : nous ne dissimulerons pas davantage ce qu'il y aurait de séduisant dans la théorie de M. le Dr Bloch. Si nous interprétons bien sa pensée, il croit pouvoir suivre directement ce motif depuis Gayâ, Bharhut et Sânchi, jusqu'à la vallée du Svât, où il atteindrait son plein et final épanouissement sur l'un des pignons du *stûpa* de Loriyân Tangai. Les ruines de Mathurâ, cet intermédiaire naturel entre l'Inde du Centre et celle du Nord, lui ont fourni déjà un des chaînons de la trans-

mission; le nouveau spécimen publié par M. V. Smith et celui de Sikri même ne feraient que lui apporter de nouveaux jalons[1] : et ainsi nous obtiendrions une série linéaire ininterrompue, allant du simple au composé et de tout point satisfaisante pour un esprit amoureux de logique... Malheureusement ce serait se placer de propos délibéré dans l'hypothèse historiquement fausse que ces différentes œuvres se succèdent au cours du développement normal et spontané d'une école unique et foncièrement originale. La réalité est singulièrement plus complexe : que le médaillon très rudimentaire de Mahâbodhi soit antérieur aux dalles plus élaborées de Sânchi et de Bharhut, c'est ce que nous admettrons volontiers : mais ensuite il y a rupture brusque et complète dans la série. C'est qu'il est intervenu sur les frontières du Nord-Ouest un événement dont les conséquences ne sont pas à négliger : ce fait nouveau, qui se jette à la traverse du système, est l'intrusion d'une influence étrangère, à laquelle l'incomparable supériorité de son goût et de sa technique assurait d'emblée une irrésistible prépondérance sur tous les pâles essais antérieurs. Du premier coup, l'apparition de la figure du Buddha, que l'Inde centrale n'avait pas osé créer, creuse un abîme entre les deux écoles. Assurément il y a des rapports entre elles, et comment pourrait-il en être autrement, puisque toutes deux travaillent sur les mêmes sujets et presque pour les mêmes clients? Mais il n'y a pas à proprement parler d'« emprunt »

[1] Rappelons que les références ont déjà été données, p. 210, n. 1.

primitif et d'imitation directe de l'une à l'autre. Les habiles sculpteurs du Gandhâra ont pu et dû subir les exigences et se conformer aux descriptions, voire même utiliser les croquis et les images ou objets de piété possédés ou colportés par les amateurs indigènes, moines ou laïcs : ils n'avaient aucune leçon à prendre des tailleurs de pierre du Madhyadeça. Ce qui fait le caractère mixte de l'école de Mathurâ, c'est simplement qu'en raison de sa situation géographique elle fut la première envahie par les procédés de la nouvelle école, accommodés, il faut le dire, à la mode du pays : cela est si vrai que, dans le cas qui nous occupe, le tambour de *stûpa* publié par M. V. Smith, loin de pouvoir être pris pour le modèle de notre frise, n'en est que la caricature lamentablement indianisée [1].

[1] Voir *Jaïn Stûpa of Mathurâ*, p. 63. Il possède à ce titre un intérêt de comparaison et mérite d'autant mieux de nous arrêter un instant que la notice de M. V. Smith est des plus succinctes. Les dimensions ne sont pas données; le tore grossier de l'architrave, la corniche trop lourde aux consoles trop larges, les pilastres massifs à chapiteaux barbares ne laissent aucun doute sur la prétention ni sur la maladresse de l'imitation : c'est un entablement classique avec frise, analogue à celui de Sikri, qu'on a voulu composer. D'après les trois planches qui le reproduisent, il compte huit scènes, dont trois (les n[os] 3, 4 et 5) lui sont communes avec notre frise; ce sont, en allant de droite à gauche : 1° le sermon de Bénarès; 2° la « tentation » du Buddha; 3° la rencontre des Nâgas (pl. CV); 4° la visite d'Indra; 5° la présentation des quatre vases à aumônes; 6° la descente du ciel des Trayastriṃças (pl. CVI); 7° la victoire sur le serpent des Kâçyapas (?); 8° le *parinirvâṇa*, ce dernier déjà identifié par M. V. Smith (pl. CVII). Par un sort que partage plus d'un fragment gréco-bouddhique, on a profité, semble-t-il, de la forme circulaire et intérieurement évidée de ce tambour pour le transformer en pot de fleurs (cf. *Sur la frontière indo-afghane*, p. 68-69).

Les vallées de la Yamunâ et du Gange ont ainsi servi de chenal pour l'influence artistique qui descendait du Nord; de celle qui aurait antérieurement remonté au Gandhâra de l'Inde centrale, on n'en a trouvé aucune trace dans les fouilles, et la présence d'une inscription d'Açoka à Shâhbâz-Garhî ne suffit pas à authentiquer la tradition tardive qui veut qu'il y ait édifié des *stûpa*. Mais supposons que les sculpteurs gréco-bouddhiques aient trouvé sur place, au Gandhâra même, des modèles conformes aux traditions de la vieille école indienne : devrons-nous en conclure *a priori* que le bas-relief de Sikri soit plus ancien, parce que moins « développé » que celui de Loriyân Tangai? Autant prétendre tout de suite qu'il est également antérieur à ceux de Bharhut et de Sânchi, par la raison qu'ils comptent, au Buddha près, un plus grand nombre de personnages. Ce ne serait pas plus étrangement méconnaître la façon dont les « artistes divins » venus d'occident étaient maîtres de transformer à leur gré tout ce qu'ils touchaient. Luxe de détails, richesse de draperies, abondance facile du ciseau, tous les traits qui sont le fait d'une main plus experte, s'ils ont une valeur théorique, nous rapprochent des sources classiques et par suite des origines de la nouvelle école; au contraire, la pauvreté relative de notre panneau dénonce déjà la décadence, et, sous la lente pression des influences ambiantes, le retour au style et à la main-d'œuvre indigènes, plus conformes au goût et moins lourds à la bourse des donateurs. En d'autres termes,

et de manière abrégée, Mathurâ ne nous mène sûrement pas du Madhyadeça ancien à Sikri et, par Sikri, à Loriyân Tangai; mais il y a toute apparence que Sikri nous ramène de Loriyân Tangai[1] à Mathurâ et, par Mathurâ, à l'art postérieur de la vallée du Gange.

Si, sous le bénéfice de ces observations, nous cherchons maintenant à fixer approximativement la place de notre frise dans le développement de l'art du Gandhâra, notre tâche consistera tout naturellement à en étudier les caractères plus ou moins hellénisants, plus ou moins indianisés : seulement à un degré plus avancé d'indianisation correspondra une date, non pas plus ancienne, mais au contraire plus basse. C'est ainsi que nous interpréterons le pseudo-archaïsme de plusieurs de nos bas-reliefs, les nos III, IV et X, par exemple; à première vue on pourrait les prendre pour de simples transpositions gandhâriennes d'anciens motifs magadhiens[2]; mieux informés, nous croyons savoir que ces rapports, d'ailleurs indéniables, ne sont pas directs, mais réflexes : nos sujets ne viennent pas en droite ligne du Madhyadeça, mais ils sont en voie d'y retourner, cette fois agrémentés

[1] A supposer, bien entendu, que le *stûpa* de Loriyân Tangai ait tous les mérites artistiques qu'on lui prête : nous aurions de fortes réserves à faire sur ce point et ne sommes nullement persuadés que le monument soit en réalité d'une très bonne époque : mais ici nous parlons « en théorie ». Dans la pratique il faudrait remplacer la mention de Loriyân Tangai par celle des plus beaux monuments de Takht-î-Bahai ou de Jamâl-Garhî, par exemple.

[2] Telles sont en effet les expressions dont nous nous sommes servis plus haut, p. 222 et 261.

de la figure du Buddha, dont la seule présence — telle une autre marque de fabrique — suffit à leur garantir une origine indépendante. Dans le même sens nous feront pencher nos observations sur le caractère nettement indigène des bas-reliefs; le décor architectural (maison du n° II, bassin du n° IX), le mobilier, les ustensiles, les outils (sièges, bols, aiguière, harpe, faucille, charrue), les arbres (figuiers, manguiers ou palmiers), les animaux (antilopes et lion, bœufs à bosse, singe), enfin le costume des personnages humains ou divins, religieux ou laïcs, hommes ou femmes, tout cela est exclusivement indien : tant de couleur locale ne peut évidemment aller sans une assez longue acclimatation des influences étrangères dans le pays. Nous y ajouterons la stylisation déjà commençante des figures de Buddhas et de Bodhisattvas. Un point surtout est à noter : elles sont d'une taille disproportionnée et qui tend à atteindre le double de celle de leurs assistants. On est convenu de voir dans cette exagération des dimensions du personnage principal un moyen grossier, mais très répandu, de le mettre en vedette, et une marque courante de décadence artistique. Nous le voulons bien : mais alors, quand les textes viennent nous dire que, du temps du Buddha, la taille humaine était de huit pieds et que la sienne, étant du double, en atteignait seize, il faut donc admettre qu'ils suivent docilement sur ce point la leçon des bas-reliefs[1]? Ici

[1] Un passage du *Yoga-çâstra*, cité dans le Tripiṭaka japonais, XXXVII, fasc. 9, p. 23 r°, que veut bien nous communiquer

d'ailleurs il n'importe : que ce soit le fait d'une dépravation générale du sens esthétique ou un effort pour se conformer à la lettre de la tradition native, le résultat est le même; et cette seule remarque nous interdit d'attribuer notre frise à la plus ancienne et plus brillante période de l'art du Gandhâra.

Est-ce à dire à présent que ces raisons soient sans aucune espèce de contre-poids, et qu'à ces traits d'indianisation nous ne puissions pas opposer des traces non moins visibles de l'influence hellénistique qui régna sans conteste, sinon sans partage, dans les ateliers de l'Inde du Nord-Ouest? Nous ne reviendrons pas sur les origines classiques de la figure même du Buddha : telle que nous la voyons paraître ici, pour hiératisée qu'elle soit déjà, elle est encore loin d'être devenue parfaitement canonique. Sur sa lèvre supérieure se montre une petite moustache qui est bien restée orthodoxe au Japon, mais n'a pas eu la même fortune auprès des glabres moines indiens. Ses cheveux, au lieu de recouvrir le crâne et sa protubérance traditionnelle de boucles crépues et toutes tournées à droite, sont longs, ondés et relevés en forme de crôbyle par une bandelette décidément fantaisiste; on dirait même que cette dernière est attachée sur le

M. Ed. Chavannes, ne laisse aucun doute sur l'existence de cette tradition. Comparer d'ailleurs dans Hiuen-tsang l'histoire du Brahmane qui veut mesurer la taille du Buddha avec un bambou de seize pieds (trad. Stan. Julien, II, p. 10, ou Beal, II, p. 145). Ajoutons que ce dernier épisode est représenté sur les bas-reliefs du Gandhâra, par exemple sur le motif supérieur du n° 1155 du Musée de Lahore.

devant par une sorte de bouton : s'il s'agit d'un joyau, ce ne serait rien moins qu'une hérésie. Quant à sa robe long drapée, elle monte régulièrement jusqu'à son cou sans jamais découvrir l'épaule droite (voir au contraire p. 232). Ce sont là autant d'indications qui se sentent encore d'une liberté de ciseau toute profane et font d'autant remonter l'époque de notre monument. A la rescousse viennent d'autres remarques que nous avons faites en passant : les gestes ou *mudrâ* ne sont pas encore fixés, loin de là, d'une manière définitive, ni davantage la technique du lotus (voir p. 230 et 249). Le Vajrapâṇi garde partout un air impassible : ni hostilité, ni servilité, telle est sa devise du moment; et une fois, dans son goût immodéré pour les changements d'uniformes, il a emprunté une chlamyde à un magasin d'accessoires manifestement grec (cf. p. 274 et suiv., et 290 n. 2). Il ne faudrait pas d'autre part attacher une importance excessive aux rapprochements, d'autant plus curieux qu'ils sont plus subtils, que nous avons crû devoir faire entre le système de composition de nos bas-reliefs et les procédés de la vieille école indienne. Si l'artiste de Sikri ne craint pas de répéter deux et quatre fois un personnage, nulle part il n'enchevêtre les scènes et les figures à la mode de Sânchi ou d'Amarâvatî. S'il emploie des indices d'identification déjà en usage à Mahâbodhi, il n'abuse pas de ces sortes de sigles sculpturaux pour escamoter le plus clair de sa tâche. Et s'il a mis plus d'un sens dans ses tableaux, quel est le sujet religieux où ne se glisse quelque sym-

bole? Il y a lieu de rendre justice à la sage et symétrique ordonnance de ses compositions, où une sobriété voulue ne va jamais jusqu'à rien omettre d'essentiel. Qu'on prenne encore en considération, outre les scrupules esthétiques qui ont présidé à la distribution des panneaux, la pureté de style des colonnettes corinthiennes qui les encadrent et de l'entablement classique dans lequel ils sont encastrés, et l'on demeurera convaincu que si l'on ne peut faire remonter l'ensemble de la frise à la plus ancienne période de l'école du Gandhâra, on ne peut davantage la faire descendre jusqu'à la plus basse : une époque intermédiaire et également éloignée de ces deux extrêmes est celle qu'il convient de lui assigner.

Tel quel, le résultat est appréciable : et il nous plaît de savoir que par leur date comme par la moyenne de leurs qualités et de leurs défauts, les bas-reliefs du *stûpa* de Sikri sont un spécimen bien choisi de l'art gréco-bouddhique. Mais si notre théorie a pour elle toutes les vraisemblances historiques actuellement valables, il ne faut pas s'exagérer les services qu'elle peut rendre dans la pratique. On voit à quel vague prudent elle nous réduit : elle nous échapperait si nous essayions de la presser davantage. Pour chaque cas particulier, dans ce pays ouvert au hasard de tant d'influences contradictoires, ne faut-il pas aussitôt compter, comme l'a depuis longtemps remarqué M. Barth[1], avec le faire plus ou moins adroit

[1] Voir dans la *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1894, son *Bulletin des Religions de l'Inde, Bouddhisme*, (p. 10 du tirage à part).

IMPRIMERIE NATIONALE.

et l'éducation plus ou moins classique d'un sculpteur de passage? Et c'est ainsi qu'à chaque pas (résignons-nous à le constater) le fil conducteur nous échappe dès que, non contents de les identifier, nous voulons encore classer chronologiquement, pour des raisons purement intrinsèques, les fragments épars et mutilés des œuvres d'art entassées, au cours de quatre ou cinq siècles, dans ce carrefour des nations que fut l'ancien Gandhâra.

PLANCHES

cerne Garnier, je l'ai nommé à diverses reprises, à propos du Lin-y, de l'identification du Founan, où je me rallie formellement à son opinion, et, aussi, dans le très bref historique de ce Founan, au sujet d'une ambassade de 503. L'inadvertance a été de ne pas dire que ce résumé historique en quelques lignes était basé sur les prolégomènes du grand ouvrage de cet auteur, et l'oubli s'explique par l'idée naturelle et instinctive que nul n'aurait à s'y tromper : Fr. Garnier étant le seul écrivain, à ma connaissance du moins, qui ait tenté de faire une histoire aussi complète que possible du Founan. Mais, de ce fait, M. Pelliot recevra ample satisfaction dans mon histoire du Cambodge, qui compte 483 pages grand in-octavo (p. 325-807 de mon III[e] volume), et où, par conséquent, toutes discussions ont reçu les développements désirables. M. Pelliot y verra, par exemple, que si Fr. Garnier m'a fait faire des hypothèses «malheureuses» sur la chronologie des rois du Founan au v[e] siècle, il n'est pas moins le principal auteur qui m'ait permis d'établir une chronologie de ces rois au III[e] siècle plus exacte et moins *malheureuse* que celle que M. Pelliot avait déduite de ses textes et qu'il a dû abandonner en un *post-scriptum* ajouté à la fin de son article, après avoir vu une note de M. Chavannes, dont je n'ai pas encore connaissance.

M. Pelliot croit que je suis prêt, semble-t-il, à dénier le bon sens aux Chinois (p. 299). Entendons-nous. De nombreuses raisons, qu'il serait trop long d'énumérer ici et que je détaille dans mon histoire du Cambodge, me portent à conclure que les Chinois d'il y a tantôt deux mille ans étaient facilement sujets aux plus grossières erreurs en ce qui concerne les lointains pays. Il est bien connu qu'ils recueillaient sans restrictions les plus extravagantes sornettes. Pouvait-il en être autrement? Leurs informateurs étaient des gens souvent fort ignorants. De plus, les uns et les autres ne communiquaient qu'à l'aide de nombreux truchements. «Le Founan s'est servi d'interprètes multiples», dit un texte que M. Pelliot cite deux fois. Lui-même, à maintes reprises, rec-

tifie des fautes ou supplée à des lacunes. Tout ceci doit être admis sans conteste. Mais je suis le premier à reconnaître que les Chinois se distinguent par une certaine sincérité, une relative bonne foi, qu'on ne rencontre pas toujours ailleurs, et M. Pelliot peut voir dans les deux derniers chapitres de mon histoire du Cambodge que je suis beaucoup plus sévère pour les chroniqueurs siamois ou cambodgiens.

Je ne dois donc pas être suspecté de spécial parti pris vis-à-vis des Chinois. Encore moins contre les sinologues. Nul ne respecte plus que moi l'intelligence, la science, le talent que ceux-ci dépensent en des travaux généralement très ardus. En disant avec un grain d'ironie : «M. Aymonier fait bon marché des identifications des sinologues, c'est son droit et je crois en effet qu'il nous reste beaucoup à travailler» (p. 286), M. Pelliot oublie un peu qu'il était personnellement hors de cause : son heureux âge permettant de dire qu'il appartient surtout à l'avenir, ce dont je me félicite dans l'intérêt de la science. Mais, en considérant les identifications proposées ou discutées dans les *Méridionaux* ou dans le *Toung Pao*, par exemple, j'étais en droit d'avancer, en présence de ces grandes divergences, de ces discordances presque continues, que les hypothèses n'étaient rien moins que certaines et qu'en mettant les choses au pire, à ces identifications si peu sûres, j'en substituerais d'autres méritant tout aussi bien l'examen.

Au sujet des pays que j'ai tenté de rattacher ainsi au Founan, M. Pelliot passe sous silence le Lo-tsa et le Kan-to-li et reconnaît qu'il n'y a pas d'identification certaine pour le Pan-pan et le Lang-ya-sieou. Toutefois, il affirme à deux reprises que ce dernier pays n'est autre que le Kamalaṅka de Hiouen-tsang. J'en suis moins convaincu, moi, humble profane en sinologie. Le Lang-ya-sieou «des historiens canoniques», probablement petit pays, ne paraît en réalité qu'au VI[e] siècle, et si son nom se conserve plus tard dans les livres chinois, je suppose que c'est par tradition et répétition, ce qui semble être fréquent dans ces ouvrages. Or, le célèbre

pèlerin chinois du VIIe siècle, prenant ses renseignements des bouches du Gange où il s'arrêta, ne pouvait voir et ne vit effectivement en Indo-Chine que les grandes divisions : il se borna à énumérer les six principales nations ou villes capitales de cette contrée lointaine. En ce qui concerne le Ko-lo et le Po-ḷi, M. Pelliot fait remarquer que j'ai été victime des contresens d'Aubaret et de Saint-Denis. Je n'ai qu'à m'incliner. D'autant que j'avais eu soin de bien déclarer au préalable que cette voie nouvelle était parsemée de fondrières, pleine d'embûches, surtout pour un auteur qui ne peut consulter que des documents de seconde main. Il n'en subsiste pas moins que tous les pays que je viens de nommer eurent des points de contact avec le Founan, et tant qu'on ne m'aura pas prouvé qu'ils étaient situés en d'autres régions, je persiste à les rattacher plus ou moins directement à ce pays. Je compte sur un proche avenir pour la solution de ces questions.

La partie la plus intéressante du travail de M. Pelliot consiste dans les nouveaux renseignements qu'il a tirés de l'*Histoire des Leang*, qui avaient échappé, chose assez étonnante, à ses devanciers, et qui semblent en effet devoir rectifier sur plusieurs points importants la chronologie des rois du Founan, au Ve et au début du VIe siècle, que j'ai donnée en m'appuyant sur Garnier.

Kiao-tchin-jou ou Kauṇḍinyasoma, qui est aussi, à mes yeux, Śrutavarman, et que je faisais régner hypothétiquement de 435 à 495, remonterait au début de ce Ve siècle et peut-être même aux dernières années du IVe. Il aurait eu pour successeur Tche-li-to-pa-mo, qui continue à être pour moi Śreṣṭhavarman, alors que M. Pelliot est tenté de transcrire ce nom par Śrīndravarman ; et ce roi aurait régné, non de 495 à 530 approximativement, comme je le supposais, mais de 420 à 460 environ. Après lui viendrait un prince inconnu jusqu'à ce jour, appelé Cho-ye-pa-mo ou Jayavarman et prenant aussi le nom de Kauṇḍinya, qui régnait déjà à la fin de la dynastie chinoise des Song (478)

et qui envoya plusieurs ambassades, entre 484 et 514, année de sa mort. Ce second Kauṇḍinya a été sans doute confondu avec le premier par Garnier ou par son lettré chinois. Enfin, un fils aîné de ce prince, né d'une concubine, aurait mis à mort son cadet, fils de la reine et héritier légitime, serait monté sur le trône en 514, avec le nom de Lieou-to-pa-mo, c'est-à-dire Rudravarman, et aurait envoyé plusieurs ambassades entre 517 et 539. Pour moi, ce dernier roi du Founan dont le nom soit donné par les Chinois est évidemment le Rudravarman des inscriptions cambodgiennes, que je faisais régner hypothétiquement de 530 à 560.

Ces nouvelles données sont très précieuses et je regrette de ne pas les avoir eues pour mon histoire, où je les aurais discutées et utilisées. Elles confirment à bref délai l'opinion que j'ai émise dans mon *Cambodge*, III, p. 329, en ces termes : les ouvrages chinois «restent encore dans l'avenir la principale mine à creuser pour parfaire l'histoire du Cambodge».

Mais j'ai aussi la vive satisfaction d'ajouter que M. Pelliot m'apporte ici de nouveaux arguments en faveur de la thèse que je soutiens et qu'il combat : l'identité, à peu près absolue et à tous points de vue, du Founan et du Tchin-la. Car j'arrive enfin au sujet capital de notre discussion.

M. Pelliot admet comme moi l'identité géographique de ces deux pays, identité qui semble bien devoir être définitivement acquise. Passant sous silence un argument que j'avais signalé, celui de la situation du Tsan-pan au nord-ouest du Tchin-la comme du Founan, il reprend, avec plus de détails que je n'en ai donné moi-même, les raisons tirées du voisinage immédiat et incontestable du Lin-y et du Founan proprement dit. La situation géographique de ce dernier pays était donc bien, à mon avis, celle du Cambodge vers le XIVe siècle, alors que ce royaume avait perdu ses conquêtes lointaines, mais conservé intact son vieux territoire national.

Le Founan et le Tchin-la étaient-ils de même identiques au point de vue historique?

M. Pelliot dit : non; et moi : oui, plus que jamais. Si on veut me permettre de m'exprimer mathématiquement, je dis : Tchin-la = Cambodge, or Cambodge = Founan, donc Founan = Tchin-la.

On n'a jamais contesté, je crois, depuis Marsden, que le Tchin-la est le Cambodge; en tous cas, c'est aujourd'hui l'une des vérités historiques les plus parfaitement établies. Or, le Cambodge, tel que nous le révèlent les inscriptions locales, remonte au delà du VIIe siècle, s'approprie directement les plus anciens rois connus, fait des princes absolument nationaux de Kauṇḍinyasoma ou Śrutavarman, de Śreṣṭhavarman, de Rudravarman, de ces trois rois du Founan que mentionnent les Chinois et qui devaient procéder eux-mêmes, à un titre quelconque, des souverains du IIIe siècle. La conclusion s'impose envers et contre tous les textes chinois contraires, textes à suspecter si formels seraient-ils, textes, au surplus, remplis de contradictions, qui sont dues, comme dit avec raison Fr. Garnier, «à la confusion qu'occasionne toujours un nom géographique nouveau donné à un même territoire».

Si nous reprenons ici les passages sur lesquels s'appuie M. Pelliot (p. 272-275), nous voyons (*Histoire des Souei*) que les aïeux de Citrasena, *alias* Mahendravarman, avaient progressivement accru la puissance du Tchin-la, que ce prince s'empara du Founan et le soumit, et qu'il eut pour successeur Īśānavarman.—Avant de poursuivre, je me borne à faire remarquer que ces renseignements sont tout à fait rétrospectifs, car ils datent du règne du dernier roi qu'ils nomment. — Puis c'est un passage de la *Nouvelle Histoire des Tang*, compilée après la chute de cette dynastie, donc au XIe siècle; ce passage dit que le roi du Founan dut émigrer au sud à la ville de Na-fou-na, après que sa capitale eut été brusquement réduite par le roi du Tchin-la. Mais de cet événement aucune date n'est donnée. Enfin, le même ouvrage dit que le roi Īśāna soumit le Founan et en posséda le territoire au début de la période 627-649, donc vers 630, au plus tard.

Après avoir avoué (p. 271) que « peut-être ne faut-il pas prendre les textes trop à la lettre », M. Pelliot est contraint de reconnaître dans ces trois textes une incompatibilité qu'il ne peut résoudre que par un artifice. A son corps défendant, il doit proposer une correction dans le récit des Chinois (p. 300). Ce ne serait pas à Mahendravarman mais à son frère aîné Bhavavarman qu'il faudrait reporter la conquête du Founan. Évidemment il faudrait aussi mettre hors de cause Iśānavarman, sur qui les Chinois reportent également « l'honneur d'avoir fondé l'empire cambodgien ».

Très graves, les corrections de M. Pelliot ne sont pas sans jeter forte suspicion sur les textes chinois et je n'en demande pas davantage. Seulement, je m'explique les confusions des historiographes en me figurant Iśānavarman, — tous ces renseignements remontant au plus à son règne, — envoyant en Chine, peu de temps après son avènement une de ces ambassades importantes, « aux interprètes multiples », comme dit un passage que cite M. Pelliot lui-même : les ambassadeurs partant avec un premier interprète connaissant les langues khmère et chame, recrutant en route un second truchement possédant les dialectes chame et annamite, un troisième pour l'annamite et le cantonnais, et ainsi de suite; puis, à la cour du Fils du Ciel, les scribes, d'un côté, penchés sur leurs tablettes, au milieu, la longue file des interprètes, et, à l'autre bout, les ambassadeurs. Qu'est donc, demandent les premiers, ce Tchin-la dont vous parlez et quels sont ses rapports avec le Founan que nos pères connaissaient? Les réponses ne devaient pas revenir avec une parfaite clarté, soit dit sans jeter aucunement la pierre aux historiographes du Céleste Empire..... pardon, de la cour des Souei ou des Tang, pour ne pas désobliger M. Pelliot, qui ne veut plus admettre ce terme de *Céleste*, d'usage assez courant pourtant.

En somme, d'après les interprétations, très larges, de M. Pelliot, Rudravarman aurait été le dernier roi du Founan, alors suzerain du Tchin-la, et Bhavavarman serait le

premier roi du Tchin-la, devenu à son tour le suzerain du Founan.

Je réponds à cela que l'identité géographique de ces deux pays, qu'il admet lui-même, lui oppose une première fin de non-recevoir. Dès le règne de Bhavavarman apparaissent les inscriptions qui montrent en toute cette contrée une seule race dominante, celle qui parlait la langue khmère : les influences chames que j'ai relevées vers le sud-est du royaume sont peu importantes et dues, soit au voisinage du Champa, soit à une occupation chame déjà lointaine. Un seul peuple, les Khmers, — et leurs brâhmanes, — sur une même contrée, le Cambodge, voilà ce que montrent ces monuments, dès l'aube de leur apparition, règne de Bhavavarman, peu après le milieu du VI[e] siècle. Leur existence seule atteste qu'il en était ainsi depuis longtemps, qu'il faut écarter toute hypothèse de conquête faite, à cette époque, par une race étrangère; donc, que tous bouleversements, même les épisodes relatifs aux villes de To-mou et de Na-fou-na, ne furent que luttes intestines, révolutions intérieures ou compétitions de princes, telles que l'histoire du Cambodge en offre tant d'exemples. En définitive, lorsque, soixante ans après les premières inscriptions, paraîtra ce nouveau nom de Tchin-la, ce sera sans doute à la suite d'une simple substitution de désignations protocolaires[1] et non, comme purent le croire les Chinois, par le fait de la coexistence de deux états rivaux se dominant alternativement.

Comment expliquer autrement la magnifique continuité politique et morale que les textes épigraphiques ultérieurs,

[1] C'est peut être du dehors que nous viendra la lumière sur ce point. L'inscription chame de Bien-hoa — dont je n'ai pu faire une étude complète faute d'en posséder un estampage, n'ayant que la photographie d'une mauvaise copie — parle d'un *nagara braḥ kāṇda*. Or, ici, le *braḥ* « saint », est essentiellement khmer; le *kāṇda* parait devoir se retrouver plus d'une fois dans les *Khān* ou *Kān* qui entrent en certains noms de monuments cambodgiens, et ce *kāṇda* a pu être l'original du *Tchan-la* ou *Tchin-la* des Chinois.

khmers ou sanscrits, laissent si bien entrevoir, indiquent implicitement mais formellement? Aux xe et xie siècles, les souverains se revendiquent encore des premiers rois, de Rudravarman, de Śreṣṭhavarman, de Kauṇḍinyasoma, et mentionnent les «Annales des fils de Kambu», depuis ce Śrutavarman qui fut leur «tige».

Comment expliquer enfin, si ce n'est pas une équivalence complète des deux termes, Founan et Tchin-la, «que sous les Tang, à partir des années 618-626, des ambassades du Founan parurent régulièrement à la cour», et que d'autres ambassades arrivèrent encore pendant la période 627-649? On ne prétendra pas que je suis ici victime des contresens de d'Hervey de Saint-Denis, car M. Pelliot lui-même effleure — trop légèrement à mon avis — cette dernière «contradiction» en ces termes : «malgré leur affaiblissement les princes du Founan durèrent encore, semble-t-il, quelque temps, puisqu'ils purent envoyer des ambassades à la cour des Tang dans la première moitié du viie siècle. Après quoi la nuit se fait sur eux et ils disparaissent dans l'empire khmer» (p. 295). Puis, en note, il semble trouver étrange de ne voir ces ambassades indiquées que dans la *Nouvelle Histoire des Tang*. Il oublierait donc que, seule, cette tardive compilation lui a donné deux des trois textes sur lesquels il s'appuie, lui a même donné le seul de ces passages qui ait un caractère réellement positif, celui qui concerne les deux villes de To-mou et de Na-fou-na. A moi, il semble que la *Nouvelle Histoire des Tang* doit avoir égale autorité, en ce qui concerne les deux sortes, pour ou contre, d'arguments qu'elle fournit à cette discussion.

Or, étant donné ce que nous savons de la puissance d'Iśānavarman en cette première moitié du viie siècle, l'existence d'un Founan, autre que le Tchin-la lui-même, envoyant ainsi des ambassades en Chine pendant ce règne ne peut guère se concevoir, qu'on me pardonne l'énergie de l'hyperbole, que sous terre ou dans les airs!

Étienne Aymonier.

BIBLIOGRAPHIE.

Tarikhè Gozîdè, par Hamd Ollah Mostooufi Qazvini, texte persan complet, imprimé pour la première fois, et traduction française en regard, suivie de notes, de tableaux, etc., par Jules Gantin. Tome I[er], Paris, Maisonneuve et Guilmoto, 1903. Gr. in-8° de 623 pages.

La valeur de cette compilation historique est attestée par le grand nombre de copies qui se trouvent non seulement en Orient, mais dans nos grandes bibliothèques d'Europe. Hamd Allah, plus connu sous le surnom de *Mustôfi* (surintendant de la Cour des Comptes), surnom qu'il devait non pas à son arrière-grand-père, comme on l'a cru, mais aux fonctions officielles dont il fut lui-même investi, est un des écrivains les plus populaires de la Perse.

A vrai dire, le meilleur titre qui le recommande à l'attention des érudits est un autre ouvrage tout aussi célèbre, le *Nozhet el-Kouloub* (le Charme des cœurs), dont la quatrième section renferme une excellente géographie de la Perse au XIV[e] siècle de notre ère. L'auteur nous apprend dans sa Préface que les devoirs de sa charge l'ayant appelé dans les grandes villes de la monarchie persane, à Sultanyè, Tébriz, Baghdad, Isfahân et d'autres centres importants, il ne négligea aucune occasion d'en étudier la topographie, l'histoire, les mœurs, et qu'il ajouta à ses propres observations les renseignements puisés aux meilleurs traités de géographie connus de son temps. En effet, la liste qu'il donne dans son Introduction des auteurs par lui mis à contribution renferme le nom des meilleures autorités, et cite en outre un certain nombre de monographies locales dont le texte original ne nous a pas été conservé. Les emprunts que nous lui avons faits autrefois dans le *Dictionnaire de la Perse* ne donnent qu'une faible idée de la richesse et de la variété de ses sources,

et c'est pour nous un profond regret de n'avoir pu publier une édition complète de la section géographique de ce précieux document.

On aurait su gré à M. Gantin de lui avoir donné la préférence, et les qualités qu'il a déployées dans le travail que nous avons sous les yeux nous sont un sûr garant de l'accueil qui aurait été fait à l'œuvre géographique de Mustôfi, s'il avait cru devoir s'y consacrer avec la même application. A Dieu ne plaise cependant que nous méconnaissions les services que peut rendre le fragment du *Tarikhè gozidè* qu'il publie aujourd'hui. Le choix de la quatrième partie de cette chronique était indiqué, et c'est en réalité la seule, avec la notice sur Kazvîn, qui mérite les honneurs d'une traduction littérale.

Hamd Allah Mustôfi était un esprit sérieux et appliqué : l'histoire, qu'il comprenait à la façon de tous les érudits musulmans, avait ses prédilections, mais il ne la concevait que comme une sorte d'encyclopédie, une chronologie universelle allant de la création du monde jusqu'à l'année où l'écrivain mettait la dernière main à son livre. C'est ainsi que les grands polygraphes arabes, Tabari, Maç'oudi, Ibn el-Athîr avaient procédé, et l'érudition persane ne pouvait mieux faire que de suivre ces glorieux modèles. De là le plan immense que Mustôfi s'est tracé et dont on trouve l'énoncé dans la préface d'ailleurs assez confuse du *Tarikh*. Cet ouvrage n'est pas, croyons-nous, assez connu parmi nous pour qu'il soit oiseux d'en citer les divisions principales. Les voici : Préambule. Création du monde. Livre I, les Prophètes et les Sages. Livre II, Rois antérieurs à l'Islamisme. Livre III, Mohammed, les premiers âges de l'Islam, les quatre khalifes orthodoxes, les Compagnons et les successeurs (*tabi'oun*) des Compagnons; la dynastie des Omeyyades; la dynastie des Abbassides. Livre IV — c'est le fragment choisi par M. Gantin et dont il nous donne ici la première partie; — ce livre est divisé en douze sections ou grands chapitres renfermant l'historique de toutes les dynasties suzeraines ou contemporaines du khalifat. A savoir : les Saffarides; les

Samanides : les Ghaznévides ; les Ghourides ; les Deïlémiens ou Bouyides ; les Seldjoukides de Perse et les souverains de la même famille qui régnèrent en Irak, dans le Kermân et en Asie Mineure ; les rois du Khârezm ; les Atabeks du Dyar-Bekr et du Fars ; les Ismaéliens d'Égypte, de Syrie et du Maghrib ; les Ismaéliens de l'Irân ; les Kara-Kitaï du Kermân ; les Atabeks du Louristân divisés en deux branches.

C'est là que s'arrête le premier volume de la traduction ; le suivant traitera des Mongols ; de la généalogie des tribus turques ; de la famille de Djenguiz-Khân et des sultans mongols qui ont régné en Perse. La tâche du traducteur ne finira pas avec ce dernier extrait. Il nous promet d'ajouter au texte français une suite de tableaux chronologiques et de cartes schématiques, plus les tables et index indispensables à la fin d'un recueil de cette étendue où les noms propres se comptent par milliers.

Mustôfi est un annaliste méthodique et consciencieux. Ses listes généalogiques sont scrupuleusement établies, ses dates se déroulent avec précision, sinon toujours avec exactitude. Son style est simple jusqu'à la sécheresse. N'oublions pas d'ailleurs qu'il a voulu faire seulement œuvre d'abréviateur. Son récit est inégal et, bien qu'il cite très rarement ses autorités, on voit aisément qu'il y puise avec plus de complaisance pour l'Irân et le Khorassân que pour les pays de race arabe. Autant les chapitres qui traitent des Samanides, des Seldjoukides de Perse, etc., sont instructifs et riches en détails quelquefois inédits, autant, par exemple, les faits relatifs aux Salghorides de Syrie et du Dyar-Bekr sont présentés avec négligence et sans couleur. La partie la plus intéressante, celle où il y aura le plus à puiser est, si je ne me trompe, la section consacrée aux invasions mongoles et aux dynasties turques qui doivent former le tome II de l'édition de M. Gantin. Partout d'ailleurs, même pour les époques où l'on sent que l'auteur est mieux documenté, il y a de regrettables lacunes dans son exposé. Trop souvent des anecdotes qui ont couru partout ou des citations de vers sans valeur poé-

tique remplacent les faits historiques que le rédacteur persan n'a pas connus ou qu'il a jugé inutile de rappeler. Lorsque le traducteur aura complété sa tâche en y ajoutant les notes et éclaircissemants indispensables, il sera plus aisé d'exprimer une opinion définitive sur la compilation de Mustôfi, et de se rendre compte des raisons qui lui ont valu et lui conservent encore chez les Persans une vogue égale à celle dont jouissent Mirkhônd et Khôndémir.

En attendant, nous sommes heureux de reconnaître dès à présent que M. Gantin a fait une œuvre estimable et utile. La traduction qu'il a placée en regard du texte est claire, précise, élégante sans cesser d'être fidèle. Les vers sont scandés avec soin et non moins exactement traduits; en résumé, il y a là une somme de travail honnête et dont les résultats seront fructueux.

Nous ne pouvons cependant nous dissimuler — tant il est vrai que le mieux est l'ennemi du bien — qu'à force d'avoir voulu bien faire, le traducteur prête souvent le flanc à la critique. On lui reprochera d'abord de n'avoir pas donné ne fût-ce qu'une page d'avant-propos, pour faire connaître le plan général du livre, le travail critique de l'établissement du texte et les principales copies dont il a fait usage. Il est fâcheux qu'il faille attendre la fin de l'ouvrage pour avoir ces indications indispensables. Une certaine indécision de méthode se trahit çà et là. Ainsi c'est seulement à la page 283, vers la moitié du volume, qu'on voit apparaître quelques rares variantes, et comme la liste des manuscrits mis en œuvre fait défaut, les lettres indiquant les cinq ou six copies consultées n'apprennent rien au lecteur sur l'appareil critique du texte persan. De la page 310 à la page 414 les vers sont donnés sans aucune indication de mètres. Un autre reproche dont il sera difficile au traducteur de se justifier porte sur l'étrange système qu'il a adopté pour la transcription des noms propres. Ici, nous ne pouvons, faute de Préface, que lui faire un procès de tendance, mais il semble qu'il se soit appliqué à se conformer, toujours et partout, à la pronon-

ciation que les noms arabes, turcs et autres reçoivent chez les Persans de nos jours. Ce scrupule est respectable; mais alors pourquoi s'arrêter en route? C'était la prononciation des Persans du XIV[e] siècle qu'il fallait nous donner, celle des contemporains de Mustôfi, et la tâche est malaisée. De ce parti pris suivi avec une inflexible rigueur résultent, même pour les Orientalistes, quelques incertitudes de lecture. Peut-on nier qu'il n'y ait toute une série de noms historiques ou autres qui ont pris droit de cité en Europe depuis des siècles, sous une forme plus ou moins altérée, mais acceptée partout, et qu'on n'a plus le droit de modifier? Pourquoi en parlant des Turcs dire les *Torks*, pourquoi l'*Hènd et les Hèndous* au lieu de l'Inde et les Indous, *Besreh* au lieu de *Basrah*, *Fâïeq* au lieu de *Fâïq*, et ainsi de suite? Dans certains cas la transcription n'est plus seulement embarrassante, elle devient tout à fait fautive; par exemple, *Sistân* au lieu de *Seïstân* dont la forme correcte est prouvée par l'étymologie; tel est aussi le cas du nom d'*Alp Arslân*, transcrit ici *Olop Arsalân*. Le traducteur n'ignore certainement pas que le mot *Alp*, dans les dialectes turcs orientaux, a le sens de «brave, vaillant», et que la forme de ce nom n'a jamais varié.

Voici encore quelques minimes corrections qu'après une rapide lecture nous soumettons à M. Gantin; il jugera peut-être utile d'en tenir compte.

Page 67, § 97. غلام *ghoulâm* ne signifie pas «esclave», mais «valet, écuyer».

P. 77, § 116. Est-ce que les *Zavoliân* sont les habitants du Zaboulistân?

P. 81, § 124. Au lieu de «il exprimait ouvertement ses sentiments intimes», lire «il prêchait la doctrine baténienne (la secte des Ismaéliens)» دعوت بواطنه ظاهر كرد.

P. 86, 4[e] ligne avant la fin, il faut ajouter sans doute الله après la formule de bénédiction اعزّك.

P. 87, § 132. « On raconte que Mahmoud était continuellement à rechercher les *hadîs* des *'olémâ,* héritiers des descendants du Prophète », il faut traduire : « On raconte que Mahmoud était incertain sur l'interprétation du hadîs (suivant) : *les 'Oulemâ sont les héritiers du Prophète* ».

P. 103, § 148. « Ebrâhîm *el-Mezkour* (dont on vient de parler) » ; on s'étonne de trouver la transcription d'une épithète aussi fréquente que le mot *mezkour,* comme si elle était ici la suite des noms propres cités. Dans ce cas et pour être logique il faudrait traduire, p. 233, l. 3 « *le 3 du mois de chawâl de l'année mezkour* ».

P. 111, § 155. Au lieu de « il devint un fervent musulman sur la route du Ghour », le texte dit مجاهد راه گور گشت, litt. « il était assidu sur la route du Ghour », il la parcourait sans cesse. — *Ibid.,* texte, 3e ligne avant la fin, le texte porte عزيمت راه غور كرد « il partit pour le Ghour », et non « il projeta de se rendre au Ghour ».

P. 143, § 195. « Saheb 'Ebbâd » lire « Saheb, fils de 'Abbâd », en tenant compte de l'*izafet* sous-entendu. A ce propos, il eût mieux valu indiquer par un *hamza* le signe de l'annexion (*izafet*) sur les mots terminés par la lettre *hè* ه et écrire خلاصهٔ آن au lieu de خلاصه آن et زبدهٔ دولت au lieu de زبده دولت, etc.

P. 153, § 211. Après *dînâr* le mot عوال, qui est sans doute un terme de loi, n'est pas traduit.

P. 161, § 222. « Je n'ai pas négligé une seule minutie », le texte dit : « je n'ai pas perdu une seule minute » هيچ دقيقهٔ را مرعى نگذاشتم.

P. 165, § 226. « Et c'est là la différence entre le ciel et la terre », traduire « et c'est là une différence aussi grande que la distance du ciel à la terre ».

P. 171, § 236. « Je fus préoccupé à ce sujet, car si un Solthân aussi puissant », etc.; la particule كه a ici la valeur explicative de « à savoir »; le sens est donc « je fus préoccupé de cette question : si le Sultan nous eût donné un ordre pareil, etc. ». Le dernier vers de la même page signifie, je crois : « Est-ce un homme celui qui est au-dessous même d'une femme ? »

P. 192, l. 1. Le mot اعتزال n'est pas exactement traduit par « doctrine du libre arbitre ».

P. 229, § 305. Le surnom d'Aboul-Ma'ali est *Nahhâs* « chaudronnier » et non pas *Nohhâs*.

P. 308, 4ᵉ vers. تو دانی وانوری signifie « c'est ton affaire, arrange-toi avec Enveri ». Cette locution familière *tou dânî*, etc. est d'un usage fréquent encore aujourd'hui.

P. 369, l. 6. « Grâce à Dieu, le monde est assez grand (ce n'est pas la place qui manque) »; le sens véritable de ce vers : خدای جهانرا جهان تنگ نیست me semble être celui-ci : « Pour celui qui possède le monde, le monde ne peut être étroit », c'est-à-dire « rien n'est difficile au souverain à qui tout obéit ».

Je ne signale que pour mémoire quelques fautes d'impression survenues au moment du tirage : p. 72, l. 6 avant la fin, تعلدات pour تجلدات; p. 86, الكوفاه pour الكوفاة; p. 130 (titre) دباله pour دياله; p. 210, داناباترا pour داناياترا; p. 510, l. 8, نير au lieu de نيز, etc.

Ces changements, que nous n'avons pas eu le temps de pousser plus loin, ne portent que sur des détails sans grande importance, sur de simples nuances d'interprétation qui ne nuisent pas à l'exactitude de l'ensemble. Nous tenons à le répéter en terminant : M. Gantin nous donne dans cette édition du *Tarikhè gozidè* un travail fort estimable, accompli

avec un soin scrupuleux, et qui dénote une sérieuse connaissance de la littérature persane. Les recherches historiques, chronologiques et autres qu'il se propose de donner dans le second volume seront le digne complément d'une œuvre qui aura sa place parmi les bons documents d'histoire musulmane. Dès à présent, elle fait honneur à l'orientaliste qui l'a entreprise et qui saura la mener à bonne fin.

B. M.

S. Gsell, *Fouilles de Gouraya; sépultures puniques de la côte algérienne*, dans les Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord, Paris, E. Leroux, 1903.

Près du village actuel de Gouraya, situé sur la côte septentrionale de l'Algérie entre Cherchel et Ténès, se trouve l'emplacement d'une ville ou plus exactement d'un bourg antique, Gunugu. Du bourg lui-même il ne reste que quelques pierres éparses, deux citernes, un aqueduc. Mais les cimetières, dans lesquels étaient enterrés les habitants de cette petite ville, se sont mieux conservés. L'un d'eux a été fouillé en 1891-1892 par MM. Gauckler et Wierzejski; une autre nécropole a été explorée plus récemment, en 1900, par M. Gsell, avec le concours de l'*Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord.*

M. Gsell a ouvert six hypogées, à un ou deux caveaux. Toutes ces sépultures sont phéniciennes. Elles sont essentiellement constituées par des caveaux creusés dans le tuf à une profondeur qui varie entre 1 m. 80 et 2 m. 50; on y accédait par un puits rectangulaire, au fond duquel était ménagée l'entrée du ou des caveaux proprement dits. Le rite funéraire le plus fréquent était l'inhumation; quelques traces d'incinération ont cependant été observées par M. Gsell; mais la constatation la plus curieuse qui ait été faite dans ces tombeaux est celle du décharnement des corps et du

IMPRIMERIE NATIONALE.

mélange des ossements, déposés pêle-mêle au milieu des caveaux.

Le mobilier funéraire, recueilli par M. Gsell, est abondant et curieux. Trois vases peints, à figures rouges sur fond noir, de fabrication sinon attique, du moins campanienne; de nombreux vases, des coupes, des plats, vernissés noirs, de fabrication également campanienne; enfin des poteries plus grossières sorties d'ateliers africains, jarres, urnes massives, cruches lourdes, fioles à parfums, soucoupes, écuelles sans élégance ni finesse : telles sont les principales pièces du mobilier qui garnissait les tombes explorées par M. Gsell. Quelques débris d'objets en bronze, en particulier des bracelets, deux fibules, plusieurs miroirs, ont été de même recueillis.

M. Gsell conclut : « On voit par ce qui précède que les fouilles de Gouraya n'ont pas donné d'objets bien précieux. Les habitants de Gunugu, du moins ceux dont on a exploré les tombes, n'étaient sans doute point des gens très fortunés. Cependant, si je ne me trompe, ces trouvailles offrent un certain intérêt, parce qu'elles nous font un peu connaître l'état matériel d'une colonie carthaginoise entre les années 300 et 150 environ avant Jésus-Christ. La civilisation phénicienne y était fortement implantée, et pourtant elle n'avait pas tout à fait exclu les mœurs indigènes : l'étude des rites funéraires et de certaines poteries nous l'a montré. Des navires, venus probablement de Carthage, apportaient à Gunugu un grand nombre de produits étrangers : c'étaient ceux que l'on fabriquait en Italie, d'après les traditions artistiques et industrielles des Grecs, qui obtenaient le plus de faveur. Mais dans les centres phéniciens, on continuait à faire des poteries grossières qui se vendaient beaucoup. »

En terminant, M. Gsell passe en revue les autres points de la côte algérienne où des nécropoles analogues ont été étudiées, par exemple Collo, Djidjelli, Philippeville.

Cette étude si précise de M. Gsell est accompagnée de nombreuses gravures, qui représentent les plus intéressants

des objets trouvés dans les tombeaux puniques de Gunugu. C'est une contribution tout à fait intéressante à l'histoire de la civilisation punique dans l'Afrique du Nord.

L'opuscule de M. Gsell fait partie des *Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord*. Cette Association, fondée en 1898 par le regretté P. Blanchet, s'efforce, dans la mesure de ses ressources, d'apporter son concours à toutes les œuvres scientifiques entreprises en Algérie et en Tunisie. Tous ceux qu'intéresse l'histoire de ces deux pays auront à cœur de l'encourager.

J. Toutain.

UN JOURNAL POLITIQUE ET LITTÉRAIRE EN TURC AZÉRI[1].

Notre confrère, M. Mohammed Schahtakhtinsky, vient de fonder à Tiflis sous ce titre : *L'Orient russe* (Chark-i Roûs), un journal s'adressant aux nombreuses populations qui parlent l'azéri. Rien de pareil n'avait été tenté jusqu'alors. La presse ottomane a, depuis longtemps, une réelle importance; les Tartares de Crimée ont un organe rédigé dans leur langue; beaucoup, parmi les musulmans de langue turque du Caucase, désiraient avoir un organe à eux, mais personne, avant M. Schahtakhtinsky, n'avait osé donner suite à ce projet, et il faut lui savoir gré de son intelligente initiative.

Dans le premier numéro de *L'Orient russe* (13 moharrem 1321 = 30 mars-11 avril 1903), notre confrère expose en quelques mots son programme. Paraissant trois fois par semaine,

[1] *Chark-i Roûs*, paraissant le mercredi, le vendredi et le dimanche. Administration : 12, rue Orbélianoff, Tiflis. Abonnements : Six mois, 4 roubles pour Tiflis, 5 roubles pour les autres villes de Russie et la Perse, 7 roubles pour l'étranger. Trois mois, 2 roubles 50 kopeks, 3 et 4 roubles. Le numéro : 5 kopeks.

L'Orient russe publiera les actes officiels, les informations parvenues par le télégraphe ou publiées par d'autres journaux, les nouvelles de Tiflis et du Caucase, de Russie et de l'étranger, des renseignements commerciaux et des articles d'économie politique, des feuilletons scientifiques et littéraires, les nouvelles judiciaires, des faits divers, des renseignements utiles et des annonces. Ayant pour but d'instruire et de civiliser les musulmans turcs du Caucase, *L'Orient russe* fait appel à toutes les bonnes volontés et laissera à ses collaborateurs toute latitude pour exposer et défendre leurs idées, à la condition de le faire d'une manière courtoise.

Parmi les articles parus il faut citer : *Quelques mots sur notre langue* (n° 1), par M. Schahtakhtinsky, patriotique éloge de la langue turque et en particulier du dialecte azéri; *Les profits de la science*, de Âkhônd Hadjî Mohammed Hasan Mollâzâdè (n° 6); *Maintenant de l'attention et du zèle!* (sur l'instruction et la civilisation chez les musulmans, n° 19). Des nouvelles et des articles scientifiques ont paru en feuilleton.

Quelques mots maintenant de la langue. Une publication de cette sorte nécessitait, cela va sans dire, l'emploi de termes techniques que le vocabulaire turc-persan-arabe a parfois de la peine à rendre. On a traduit d'une façon aussi exacte qu'heureuse « correspondant » par مخبر (ex. : اوز مخبرلرمزدن « de nos correspondants particuliers ») et « annonce » par اعلان ; mais certains mots européens tels que « programme », « rédacteur » et « feuilleton » ont été purement et simplement transcrits : پروغرام, ريداقتور, فيليەتون. Il eût été préférable de rendre, à l'exemple de la presse ottomane, « programme » par فهرست, « rédacteur » par محرر et « feuilleton » par تفريقه.

Il restait une autre difficulté à vaincre. On sait combien il est difficile de rendre, même d'une manière approximative, les mots européens au moyen de l'écriture arabe. Pour remédier à cet inconvénient, et permettre de retrouver les

noms propres et les termes techniques des langues européennes sous leur vêtement d'emprunt, M. Schahtakhtinsky a imaginé de représenter les voyelles inconnues à l'arabe (*e, o, eu, u*) par des chiffres qui permettent de reconnaître immédiatement la prononciation et la forme primitive du mot ainsi reproduit.

Aussi louable qu'intéressante, la tentative de M. Schahtakhtinsky rencontrera des sympathies parmi tous ceux qu'intéresse l'Orient musulman. Souhaitons-lui le succès qu'elle mérite.

Lucien Bouvat.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

Le septième fascicule de la *Bibliographie des ouvrages arabes* de M. Victor Chauvin, qui vient de paraître, forme la quatrième et dernière partie de la bibliographie des *Mille et une Nuits*. Citons, parmi les principaux contes qui y sont analysés, ceux de Sindbâd le marin, de Ḥasan de Baṣra, de Saïf al mouloûk, des Sœurs jalouses, l'Histoire du sultan du Yémen et de ses trois fils, et enfin les légendes relatives à la naissance de Mahomet et aux voyages d'Alexandre. Une table alphabétique des contes des *Mille et une Nuits* termine ce fascicule. Déjà honorée du prix Delalande-Guérineau par l'Académie des Inscriptions, l'utile publication de M. Chauvin, après plusieurs autres encouragements, vient d'obtenir une subvention de la Deutsche morgenländische Gesellschaft.

Le *Roznèmè Tounsié* ou *Annuaire tunisien pour l'année 1321 de l'hégire, ouvrage astronomique, littéraire, géographique, historique, politique, administratif et commercial* (fort volume grand in-8° de 431 pages entièrement en arabe, sauf le titre, Tunis, 1903), par M'hammed bel Khodja, chef de la comp-

tabilité à l'Administration générale, donne, dans tous ses détails, l'état politique, économique et administratif de la Tunisie actuelle. Une partie historique qui compte près de soixante-dix pages renferme d'intéressantes notices.

La série scientifique des *Manuali Hoepli* publiés à Milan vient de s'enrichir de quatre volumes consacrés aux études orientales. Ce sont l'*Astronomia nell' Antico Testamento*, de M. SCHIAPARELLI; l'*Islamismo* et la *Letteratura araba*, de M. ITALO PIZZI, et enfin la *Letteratura assira*, de M. TELONI. Nous devons savoir gré aux auteurs d'avoir voulu, par ces petits traités d'une lecture facile et d'un prix modique, vulgariser nos études d'une manière intelligente.

La collection Hartleben vient de publier, en même temps qu'une troisième édition de la Grammaire arabe de M. MANASSEWITSCH, une Grammaire syriaque moderne (*Lehrbuch der Neusyrischen Schrift- und Umgangsprache*) due à M. J. ROSENBERG. Après un exposé sommaire, trop sommaire peut-être (il tient à peine le tiers de l'ouvrage) des règles de la grammaire, M. Rosenberg a donné une longue série de lettres en syriaque sur divers sujets, accompagnées d'une transcription hébraïque. Le catalogue (en syriaque avec transcription et traduction) des livres publiés par la mission américaine d'Ourmiah et plusieurs tableaux d'écritures terminent l'ouvrage.

MM. Browne et Denison Ross nous avaient donné, il y a quelques mois, le Catalogue des manuscrits arabes et persans des collections William Jones et Ashburner, aujourd'hui conservées dans la bibliothèque de l'India Office. C'est avec le même soin que MM. Charles H. TAWNEY, bibliothécaire, et Frederick W. THOMAS, sous-bibliothécaire de l'India Office, ont rédigé le catalogue des manuscrits sanscrits provenant des mêmes collections (*Catalogue of two Collections of Sanskrit manuscripts preserved in the India Office Library*. London,

printed by Eire and Spottis Woode, 1903, in-8°, 60 pages. Prix : 2 sh.). De même que pour les manuscrits persans et arabes, la collection William Jones est de beaucoup la plus importante. Sur quatre-vingt-six manuscrits décrits dans ce catalogue, soixante-neuf en proviennent.

Lucien Bouvat.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1903.

DOGMATIQUE BOUDDHIQUE.

II

NOUVELLES RECHERCHES

SUR

LA DOCTRINE DE L'ACTE.

GRAND VÉHICULE. — SYSTÈME MĀDHYAMIKA.

LES DEUX VÉRITÉS. — PRAJÑĀ, KARUṆĀ, BHAKTI,

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE GAND.

L'étude de la dogmatique du Grand Véhicule est, pour ainsi dire, déconcertée par le double aspect que présente cette dogmatique, tantôt nihiliste et athée, tantôt affirmative et pieuse. Commune à plusieurs systèmes indiens, du moins à certain moment de leur évolution, cette dualité s'accuse dans le Bouddhisme et dans le Vedānta avec une particulière netteté. En ce qui regarde le Vedānta, elle a été mise en relief, expliquée et raisonnée par Çaṁkara, génial auteur d'une somme théologique et philoso-

phique où sont enfin débrouillées et perfectionnées les spéculations confuses des vieux Aupaniṣadas[1]. A la vérité théorique, vérité suprême et vraie (*paramārthasatya*), Çaṁkara oppose la vérité de l'expérience ou de la pratique (*vyavahārasatya*); au Brahman supérieur (*paraṁ brahma*), le Brahman inférieur (*aparaṁ brahma*). A la théodicée vraie (*parā vidyā*), il oppose et superpose une théodicée provisoire, relative et, disons le mot, fausse (*aparā vidyā*).

La première se résume dans le grand axiome (*mahāvākya*) de l'Upaniṣad : « *tat tvam asi* »[2]; de la seconde se réclament la mythologie et la morale, les Bhaktisūtras, les Purāṇas et les Tantras, le Çivaïsme et les religions viṣṇuites. De même, dans le Bouddhisme du Grand Véhicule, dans le système (*darçana*) des Mādhyamikas, d'une part la « science », la Prajñā ou doctrine du vide; de l'autre, le don et la compassion, l'Octuple Chemin, le culte des Bodhisattvas et des stūpas.

Nous avons rencontré dans notre premier article[3] la délicate question des deux enseignements, — question apparentée, sinon identique, à celle des deux vérités, — et nous avons constaté qu'elle n'intéresse pas la doctrine de l'acte dans le Petit Véhicule[4] : les

[1] Voir Deussen, *Das System des Vedānta*, p. 104-124, 221-232. Par Vedānta nous entendons le système de Çaṁkara (*advaita* = monisme absolu).

[2] « Tu es cela », tu es Brahman.

[3] *Journ. as.*, 1902, II, p. 250.

[4] Elle n'intéresse pas la doctrine de l'acte, puisque cette doctrine appartient, dans le Petit Véhicule, à l'enseignement vrai;

anciens Suttantas tiennent les termes *ātman* et *pudgala* pour d'illusoires désignations (*nāmamātra*); mais ils enseignent la rétribution de l'acte (*karmaphalasaṁbandha*) au point de vue de la vérité vraie (*paramārthatas*) avec autant d'énergie que le néant de l'âme (*nairātmya*). C'est bien aussi sur le terrain de la vérité vraie que l'école des anciens Ābhidhārmikas[1] crut concilier le *nairātmya* et le *karmaphala*, crut expliquer les Nobles Vérités, en substituant au moi permanent et immuable des Aupaniṣadas le moi évoluant, continu et plastique, qu'il convient d'appeler de son vrai nom *vijñānasaṁtāna*, série des états de conscience. La série est douloureuse (*duḥkha*) par suite des vues (*dṛṣṭi*) et des actes d'ignorance et de désir (*duḥkhasamudaya*); et elle arrive par la suppression de ces vues et de ces actes (*mārga*) à la délivrance, à l'interruption (*nirodha*). Nous ne reviendrons pas, sinon brièvement, sur la nature du conflit qui aboutit à cette théorie psychologique attestée dans l'ancien Abhidharma[2], précisée par le

puisque cette doctrine demeure en dépit du caractère illusoire e conventionnel de l'ātman.

[1] J'entends l'école qui rédigea les livres pâlis d'Abhidharma, — sans vouloir préjuger les relations des *Ābhidhammikas* avec les écoles de langue sanscrite.

[2] Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 284, n. 4, 5 et 6. — *Abhidhammatthasaṅgaha* (*J. P. T. S.*, 1884), v, 12, 15, 16 (*cittasantati*, °*santāna*; . . . *bhavaṁgasantatisaṁkhātaṁ mānasam abbocchinnaṁ nadīsoto viya pavattati*) — *Nettipakaraṇa*, p. 79. 27, *avūpacchedattho santati-attho* (signalé par M. E. Hardy). — Notons ici la curieuse référence que m'indique M. L. Barnett au sujet du *vijñānasaṁtāna* : *Çiçupālavadha*, II, 28 et les remarques de Mallinātha.

Petit Véhicule de langue sanscrite, perfectionnée dans le sens idéaliste par les Vijñānavādins; — nous ne parlerons plus des hypothèses historiques qu'elle soulève; — mais, délaissant les Suttantas et leurs auteurs anonymes pour les écrits signés du Bouddhisme postérieur, nous interrogerons les docteurs mādhyamikas qui donnèrent au Grand Véhicule son caractère le plus original en reconnaissant, non seulement le néant de l'*ātman* (*pudgalaçūnyatā*), mais encore le néant des *skandhas*[1], c'est-à-dire des éléments constitutifs de la série que l'ancien Abhidharma avait substituée à l'*ātman* (*skandha*° ou *dharmaçūnyatā.*) Ils nièrent, au point de vue de l'enseignement vrai, la doctrine de l'acte et de la rétribution; ils furent par là même amenés à mettre au premier plan et à renouveler le problème de la vérité vraie et de la vérité relative[2].

[1] Les Anciens reconnaissent l'existence des *skandhas* (*Kathāvatthu*, XIX, 2).

[2] La question des deux vérités ne se pose pas dans les mêmes termes pour le Petit Véhicule et pour le Grand (Mādhyamikas). Une certaine confusion résulte du fait que le mot *saṁvṛti* (*sammuti*) a pris une valeur nouvelle dans la langue des Mādhyamikas.

Le Petit Véhicule croit qu'il y a des *dharmas*, des *skandhas;* il croit que l'expérience (*vyavahāra*) est vraie. On oppose deux vérités, la vérité vraie (il n'y a que des *dharmas* momentanés) et la vérité dite de *saṁvṛti* (il y a un *pudgala*, un *ātman*). Cette dernière est fausse, entièrement fausse, n'étant qu'une interprétation inexacte de l'expérience; on peut la dire «vérité», parce qu'elle est admise dans le monde, parce qu'elle est utile et que le Bouddha s'en est servi. On distingue deux enseignements de Bouddha : l'enseignement conforme à la vérité (*tattvārthā*, *pāramārthikā*) [*nairātmya*, *pratītyasamutpāda*, *karmaphala*]; l'enseignement provisoire et des-

On verra en effet que le principe du *karmaphala* et le concept du *vijñānasaṁtāna* ne supportent pas l'assaut de la dialectique nouvelle, subtile et aveugle ; s'ils s'harmonisent, tant bien que mal, avec la métaphysique des Suttantas (*kṣaṇikatva*, *nairātmya*), ils sont incompatibles avec la doctrine profonde (*paramagambhīra*) des partisans de la vacuité (*çūnyatāvādin*). Ils sont exclus du *paramārtha*, du domaine de la réalité (*tattva*); et dès lors les vérités de la

tiné à introduire le fidèle dans le premier enseignement (*ābhiprāyikī deçanā*) [*pudgala*, etc.].

Tout autre la position du problème chez les Mādhyamikas :

1° Le *paramārthasatya*, qui seul est absolument vrai, est la négation de l'expérience, la Vacuité.

2° Le *saṁvṛtisatya*, ou vérité conforme aux données de l'expérience, est vrai, non seulement parce qu'il est indispensable à la conquête du paramārthasatya, mais encore parce qu'il correspond à une donnée objective.

Le *saṁvṛtisatya* des Mādhyamikas, sauf des détails, coïncide avec le *paramārthasatya* du Petit Véhicule.

3° Le *parikalpita*, hypothèse inexacte sur les données de l'expérience, correspond à ce que le Petit Véhicule appelle *sāṁvṛta*.

Remarquons toutefois que l'École distingue deux *saṁvṛtis*: 1° Les données de l'expérience sont interprétées correctement : les lois et la nature des apparences telles que les connaît le sage, le Yogin, c'est la *yogisaṁvṛti*. Ce terme couvre exactement la notion du *saṁvṛtisatya ;* 2° Le monde (*loka*) reconnaît des lois qui sont vraies (celle de la causalité par exemple), en méconnaît d'autres (celle de la momentanéité, de la douleur, de l'impureté), suppose des êtres pleinement imaginaires (*ātman*, *īçvara*, *prakṛti* au sens des Sāṁkhyas). C'est la *lokasaṁvṛti* qui, en général, est fausse (*mithyā*) au point de vue de la *saṁvṛti* des Yogins; celle-ci étant fausse au point de vue de la vérité vraie. On distingue divers degrés parmi les Yogins, d'où de nouvelles distinctions que nous pouvons, pour le moment du moins, ignorer (*Bodhicaryāv.*, IX, 4). — Voir ci-dessous paragraphe III et p. 394, n. 2.

douleur, de la production de la douleur et du chemin sont, elles aussi, ruinées sans remède : seule demeure la vérité de la destruction (*nirodha*) ou du *nirvāṇa*[1]. Le *nirvāna* sera considéré, non point ainsi que jadis comme à venir, mais comme actuellement, comme éternellement accompli[2].

Cependant l'École ne répudie aucun des dogmes traditionnels : *duḥkha, duḥkhasamudaya, mārga, karmaphala, triratna* et *triçaraṇa;* elle les admet tous; bien plus, elle les complète en faisant une large part dans le Chemin aux exercices de pitié et de dévotion. — Elle les admet au point de vue de la vérité de l'apparence.

Que faut-il entendre par « vérité de l'apparence », *saṁvṛtisatya*, vérité d'inexactitude ou d'obscurité, d'après l'étymologie mādhyamika[3]? L'expression pa-

[1] *Bodhicaryāv. p.*, IX, 2 (p. 244.4) : *tathā hi duḥkhaduḥkhasamudayamārgasatyāni saṁvṛtisvabhāvatayā saṁvṛtisatye 'ntarbhavanti; nirodhasatyaṁ tu paramārthasatye.* — Le mot *nirodha* (destruction) perd sa valeur : rien ne prend fin, rien ne commence, rien n'existe.

[2] Lorsque Nāgasena établit que le *nibbāna* n'est ni passé, ni présent, ni à venir; qu'il n'y a pas de cause à sa production (*uppāda*), mais qu'on peut le manifester (*sacchikiriyā*), — il pressent la vraie doctrine.

[3] *Bodhicaryāv. p.*, IX, 2 (p. 239. 12) : *saṁvriyata āvriyate yathābhūtaparijñānaṁ svabhāvāvaraṇād āvṛtaprakāçanāc cānayeti saṁvṛtir avidyā moho viparyāsa iti paryāyāḥ.* — Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 250, n. 2.

Le *sammutisacca* (Petit Véhicule) doit être distingué du *saṁvṛtisatya* (voir p. 361, n. 1. 6). On a traduit, et très bien, *sammutisacca* = « truth by general consent », vérité conforme à l'assentiment universel mais erroné. — Une expression métaphorique, « la tête de Rāhu », est du *sammutisacca* (Rāhu n'est qu'une tête); de même le

raît appartenir en propre aux bouddhistes, mais ceux-ci, comme les Vedāntins, disent aussi *vyavahārasatya*, vérité de l'expérience ou de la pratique. Croirons-nous que la « vérité d'inexactitude » ou « de l'expérience », contredite par la vérité absolue (*paramārthasatya*), est une vérité fausse en soi, vraie seulement par rapport à l'agent, « de même qu'il y a vraiment deux lunes pour celui qui croit apercevoir deux lunes »? Le chemin de salut, qui est de *saṁvṛtisatya*, sera-t-il indépendant du but, c'est-à-dire du *nirvāṇa* qui est le *paramārthasatya* même, la réalité vraie, c'est-à-dire le néant? Répondons tout de suite qu'il n'en est rien.

A première vue, il est vrai, on se demande si les bouddhistes prétendent isoler la vérité et la « vérité de l'apparence », passant de l'examen philosophique (*vicāra*), qui dissout tout concept religieux, contingent ou philosophique (*vikalpa vicārāsaha*), à la pieuse méditation de la Bonne Loi; nihilistes dans la chambre de recueillement (*dhyānāgāra*), qui est une « chambre de vacuité » (*çūnyāgāra*) [1], croyants pieux, altruistes bodhisattvas[2] quand ils lisent les

mot *pudgala*, âme (il n'y a que des *skandhas*). La chose admise *sammutisaccena* n'a aucune existence objective.

La discussion *Kathāvatthu*, v. 6, établit que la connaissance des Nobles Vérités n'appartient pas au *sammutiñāna*, mais bien la connaissance obtenue par la pratique des *kasinas* (contemplation d'un disque de terre, d'eau, etc. Voir Childers, *s. voc.*).

[1] *çūnyāgāra*, voir *Prajñāpāramitā*, p. 50. 7; *Udāna*, 19. 30; *M. Vyut.*, § 126. 88.

[2] Le terme *çrāvaka* désigne le fidèle du Petit Véhicule; *bodhisattva*, le fidèle du Grand Véhicule, candidat à la Bodhi. Nous

Jātakas, réfléchissent sur les stades de la délivrance, rendent aux Bodhisattvas, à la compassion (*karuṇā*) et aux stūpas le culte déterminé par les textes. — Çāntideva, un des plus avisés défenseurs du nihilisme métaphysique, a développé les formules classiques d'adoration, de repentance et d'application des mérites[1], avec une si grande émotion que M. Barth a pu, sans imprudence, le comparer à l'auteur de l'Imitation; il disserte, en maître, de la vie spirituelle et morale; il ne pense pas, enfin, que les Dhāraṇīs, mécaniques invocations qui sont le tout du Chamanisme, soient inutiles à la rémission des péchés[2]. Pourrons-nous concilier cette hautaine raison, à ce point confiante dans la dialectique qu'elle condamne toutes les données de la vie et nie l'existence même de la pensée, avec cette foi profonde, réfléchie tout ensemble et traditionnelle, avec le généreux et séculaire effort auquel Çāntideva se voue pour atteindre l'illumination suprême?

La même question se pose en ce qui regarde les

employons la majuscule (*Bodhisattva*) pour désigner les bodhisattvas parvenus à une dignité surnaturelle, *devātidevas*, *bhūmiprāptas*.

[1] Voir ci-dessous, p. 437.

Çāntideva est l'auteur du *Çikṣāsamuccaya*, publié par M. C. Bendall (*Bibl. buddhica*) qui en prépare une traduction; et du *Bodhicaryāvatāra*, publié par Minayeff dans *Zapisky*, traduit partiellement dans le *Muséon* (chap. I-V, X), publié avec le commentaire de Prajñākaramati, 1° chap. IX dans mon *Bouddhisme, Études et matériaux*, 2° in extenso, dans la *Bibl. indica* (deux fascicules ont paru). Sur Çāntideva, voir aussi Sylvain Lévi, *Notes chinoises*... Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, 1902, p. 253.

[2] *Çikṣās.*, p. 173-175, 355.

partisans du Brahman unique, de la non-dualité (*advaita*), adeptes cependant des religions viṣṇuites et çivaïtes et des pratiques de l'Hindouisme [1].

Elle présente un égal intérêt pour le philosophe et pour l'historien. Le conflit est de tous les temps entre les esprits « qui méprisent la révélation, ne voient que par le raisonnement » [2], nient « ce qui ne supporte pas l'examen » [3]; et ceux qui acceptent les antinomies du problème métaphysique, ne croient pas que la contradiction soit « marque infaillible d'erreur », « n'abandonnent pas les vérités une fois connues » [4], et s'inclinent devant le mystère, l'incompréhensible (*acintya*). Ce conflit prend dans l'Inde un aspect d'autant plus curieux que la dialectique y est aussi hardie que la religion y est intense et la tradition exigeante; il est d'autant plus instructif que les mêmes hommes sont à la fois dévots et esprits

[1] Comment Arjuna conciliera-t-il son *svadharma* de guerrier avec les sublimes leçons de Kṛṣṇa? — Voir Ph. Colinet, *Les doctrines de la Bhagavadgītā*.

[2] *anādṛtya çrutiṁ mohād ato bauddhās tamasvinaḥ*
āpedire nirātmatvam anumānaikacakṣuṣaḥ.

Naiṣkarmyasiddhi, III, 34 (édité par le Col. Jacob). — « Méprisant la *çruti*, n'ayant pour œil que l'*anumāna*, les bouddhistes, en lesquels dominent les ténèbres (*tamas*), ont abouti à la négation de l'ātman ». — Je lirais volontiers *tapasvinaḥ*, dans le sens de *varākāḥ*, « misérables ».

Sur l'abus que les bouddhistes font de l'*anumāna*, voir ci-dessous, p. 377, n. 3.

[3] *vicārāsaha*. — Les Mādhyamikas ont un *vicāra* particulièrement exigeant. La contradiction est pour eux « marque infaillible d'erreur », et quel concept est exempt de contradiction à leur gré?

[4] Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 281, n. 1.

forts, et que les foules partagent les convictions apparemment contradictoires des savants : l'Inde s'est abreuvée aux sources abondantes du panthéisme et du nihilisme, sans altérer son souci de la moralité et du devoir, sans refroidir ses ardeurs de piété; — ce conflit, enfin, il semble que Çaṁkara et Nāgārjuna furent assez ingénieux pour le résoudre.

Nous n'irons pas élargir une enquête déjà trop vaste en analysant l'atmosphère de l'Hindouisme, ou en examinant le problème au point de vue de l'histoire générale. Il nous suffit d'en avoir montré la portée.

Pour comprendre l'économie du Bouddhisme mādhyamika et du monisme (*advaita*) védantique, il faut déterminer les relations des deux vérités dans ces illustres disciplines; il faut fixer les principes qui gouvernent les docteurs dans l'appréciation de la raison transcendante, règle de la vérité vraie, et de la raison raisonnable, maîtresse de la vie religieuse. Nous croyons qu'il n'y a point divorce entre les deux vérités et nous dirons à quel prix et sur quelles bases l'accord est réalisé : de cet accord découlent le but et la règle de l'acte.

Mais cette règle, c'est-à-dire le chemin de la délivrance, telle que la pratiquent le Grand Véhicule et même le Petit, est-elle dans une harmonie parfaite avec la théorie intégrale du *karman* et du *pratītyasamutpāda*, — laquelle constitue la vérité vraie du Petit Véhicule et la vérité d'apparence du Grand? Il

est permis d'en douter. Nous aurons à étudier les antinomies et les principes nouveaux qui faussent l'interprétation du dogme de l'acte; on constatera les incertitudes, les concessions des docteurs; on verra, non sans surprise, qu'ils reconnaissent « les mystères de la marche de l'acte » et l'incompréhensibilité du *pratītyasamutpāda:* c'est bien la peine de condamner l'*īçvaravāda* (théisme) parce qu'il implique contradiction[1] !

Le terrain sera dès lors déblayé et la méthode d'exégèse plus sûre. Avec moins d'inquiétude nous pourrons aborder les problèmes moraux, religieux et psychologiques qui sont connexes au dogme de l'acte. La matière en est infinie; nous avons, sans l'épuiser, examiné l'un des plus intéressants : celui de l'être à l'état intermédiaire; il en est plusieurs autres de grande importance et sur lesquels les textes nous documentent avec des détails surabondants et spécieux. Toute la dogmatique, ou à peu près, relève du dogme de l'acte : par quel mécanisme l'acte laisse des traces dans la série intellectuelle et mûrit, dans cette vie ou dans une autre, soit en acte nouveau, soit en fruit de souffrance; dans quelles conditions l'acte est stérile; comment s'opère la simplification et enfin l'interruption ou anéantissement de la série intellectuelle; si les « dieux à longue vie » sont susceptibles de mérite; ce qui demeure du composé

[1] Pourquoi Dieu crée-t-il le monde? etc. *Bodhic.*, IX, 69.

humain dans les mondes de la forme et de la non-forme, dans les stades supérieurs du chemin de la Bodhi; par quelles démarches on peut soulager les morts. Élaborées par le Petit Véhicule, les opinions relatives à ces problèmes sont en bonne partie sans doute admises dans la vérité d'apparence du Grand Véhicule; — celui-ci a surtout pris en considération les thèses à proprement parler religieuses.

L'examen de cette scolastique et de cette théologie, subtiles toujours, belles souvent, rentre dans le cadre de nos recherches. Aujourd'hui nous nous bornerons aux points que nous avons spécifiés.

I. *Le « moi » des Ābhidhārmikas et des Vijñānavādins.*

La dogmatique du Bouddhisme primitif (*Nikāyas*) tient pour l'essentiel dans deux thèses capitales, l'inexistence de l'âme (*nairātmya*) et le fruit des actes (*karmaphalasaṁbandha*). Ces thèses sont, semble-t-il, contradictoires, « car le fruit de l'acte doit apparemment être « mangé » par l'auteur de cet acte; et dès lors il faut admettre un être spirituel transmigrant à travers des vies successives... Or ceci est la négation du *nairātmya* »[1]. Cherchant à comprendre le mécanisme de la rétribution de l'acte, l'école des Ābhidhārmikas a établi que « ce qui se passe d'une vie à l'autre, ce n'est pas l'*ātman*, qui n'existe pas, c'est le *vijñānasaṁtāna*, la série des états intellectuels », ou,

[1] M. L. Finot, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1903, p. 96.

plus exactement, puisque la série (*saṁtāna*) n'existe pas indépendamment des membres (*saṁtānin*), des « moments » (*kṣaṇa*) qui la constituent, ce qui se réincarne, c'est un *vijñāna* riche de toutes les puissances accumulées en lui par tous les *vijñānas* antérieurs. Dès lors, si le dégustateur du fruit n'est pas identique à l'auteur de l'acte, il n'en est pas non plus différent, il le continue et le prolonge. Nous évitons « la destruction de ce qui a été fait » (*kṛtavipraṇāça*), « l'arrivée de ce qui n'a pas été fait » (*akṛtābhyāgama*)[1]. Il est juste, comme l'avoue Milinda, que la moisson appartienne au semeur, la femme à celui qui s'est fiancé à la jeune fille[2]; de même est-il juste que la peine s'attache à la pensée coupable et la poursuive dans son éternelle évolution.

A examiner comment les choses se passent et doivent se passer, on voit que la cause détermine l'effet, que le phénomène intellectuel appelé « acte », — les actes de la voix et du corps n'étant que des succédanés sans importance[3], — phénomène distinct du désir (*tṛṣṇā*) et de l'attachement (*upādāna*) et qu'il faut bien définir comme étant le consentement ou la volition[4], — on voit, disons-nous, que le *karman*

[1] Voir *Sarvadarçana*, traduction dans *Muséon*, 1901, notes 177, 187. — Ces expressions sont aussi employées dans le Vedānta.

[2] *The questions of King Milinda* (Rhys Davids), I, p. 61 et suiv.

[3] Voir *Kathāvatthu*, IX, 10.

[4] Dans la série *tṛṣṇā*, *upādāna*, *bhava*, les sources scolastiques les plus sûres traduisent *bhava* par *punarbhavajanaka karman* : « acte qui produit la renaissance ». — Peut-être faut-il entendre par *upādāna* l'acte commencé, par *bhava* l'acte consommé, qui engendre la vie;

détermine nécessairement un phénomène de même ordre que l'on appelle « dégustation du fruit » (*phalabhoga*). Car l'effet doit être de la même nature que la cause; acte conscient veut sensation consciente; la douleur ne peut venir que du péché; la connaissance (*vijñāna*) procède de la connaissance, comme le fruit de la graine. Et en attendant que les Vijñānavādins, poussant à l'extrême la tendance idéaliste du vieux Bouddhisme, nient la réalité du monde extérieur, les Ābhidhārmikas distinguent soigneusement le matériel (*rūpin*) et le spirituel (*arūpin*); s'ils accordent que le premier peut être un coefficient (*pratyaya*) du second, ils nient qu'il en puisse être la cause (*hetu janaka*)[1].

comparer l'épître de saint Jacques, I, 15 : « Deinde concupiscentia cum conceperit parit peccatum, peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem ».— Cependant, dans la théorie qui distribue les nidānas en trois *kāṇḍa* ou *vartman* (*Pratītyasamutpādahṛdaya*, Mdo XVII, fol. 165 *b; Bodhicaryāv.*, IX, 1 *in fine*, p. 238. 21), l'avidyā, la tṛṣṇā et l'upādāna constituent le *kleçavartman;* les saṁskāras et le bhava, le *karmavartman;* les sept autres termes le *duḥkhavartman*.

[1] J'aurais à examiner ici les remarques que Mme Rhys Davids, dans un fort aimable article (*J. R. A. S.*, 1903, p. 587-591), consacre à mon étude sur le Karman et le Nairātmya (*Journ. as.*, 1902, II, p. 237-396). Mais une longue discussion paraîtra hors de place.

La série des vijñānas est-elle « autonome », c'est-à-dire « independent of physical processes? » Mme Rhys Davids me rappelle la doctrine des Nikāyas : « this flux of vijñānas is the sequence of states of mind caused by the casual impact of sense and object ». C'est ce que je ne puis lui accorder sans réserves : 1° le *Nettipakaraṇa* (p. 79) oppose le *hetu* au *pratyaya : sabhāvo hetu parabhāvo paccayo, ajjhattiko hetu, bāhiro paccayo, janako hetu, pariggāhako paccayo*. Jamais la lampe ne brûlera si le feu (*sabhāvo hetu*)

Les phénomènes internes (*ādhyātmika*), actes ou fruits, présentent ce caractère essentiel d'être momentanés et de n'avoir point de « maître » (*asvāmika*) : ils ne peuvent être attribués à aucun « moi », ils ne sont pas dans un « moi » et ne contiennent pas de « moi ».

n'anime l'huile et les autres *paccayas*. La pensée antérieure (*arūpin*) est la cause; l'œil et la forme ne sont que coefficients : « de tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée; cela est impossible et d'un autre ordre » [a]; 2° Les *pratyayas* sont évoqués, nécessités par le *karman*, c'est-à-dire par un *vijñāna* ancien. Il est vrai que les Nikayas tiennent pour indispensable, en vue de la production du *vijñāna*, la rencontre du sens et de l'objet : mais cette rencontre n'est pas accidentelle (casual); elle est réglée par une sorte d'harmonie préétablie, par la toute puissance du mérite (*adṛṣṭa*); le corps que j'ai revêtu, le bâton dont me frappe mon ennemi sont l'œuvre du *karman;* et ce monde, sous ce rapport, ne diffère pas de l'enfer où tout est calculé pour un but précis (*Bodhicaryāv.*, VI, 42, 47). La série des *vijñānas* se développe donc dans un *saṁsāra* qui est « fonction » de son mérite. Et le monde extérieur, n'ayant rien de « casual », est parfaitement inutile à la théorie psychologique : les Vijñānavādins peuvent le supprimer d'un cœur léger.

Les textes condamnent souvent notre théorie, par exemple *Milinda*, I, 190-195, où, d'après Nāgasena, les souffrances du Bouddha ne résultent pas de son *karman*, mais de la disposition du corps, de la température, de l'action des autres. Les maladies ne viennent pas du *karman*. Bref, la douleur vient de causes fortuites. Mais je ne veux pas en croire Nāgasena sur ce point (voir aussi II, 107). Bien plus, la logique nous contraint à dire que l'acte actuel est le fruit d'un acte ancien, et il se trouve des documents pour confirmer cette thèse. Les damnés, par exemple, sont incapables d'une bonne pensée, et leur péché ne fait que

[a] Çāntideva s'extasie sur le caractère merveilleux de la charité, révélée, « inventée » par le Bouddha, « inconnue aux dieux, aux ṛṣis et aux brahmanes, et qui n'avait jamais apparu, pas même en rêve » (*Bodhicaryāv.*, I, 21).

De même se succèdent la graine, le bourgeon, la fleur et la graine, chacun des termes de la série qu'on appelle « plante » constituant au moment où il existe toute la plante. Il n'y a pas plus de « moi » dans l'acte qu'il n'y a d'entité « plante », d'âme végétative dans le bourgeon; l'acte, comme le bourgeon, est par ses causes en vue de ses effets. Le développement des phénomènes intellectuels, leur inévitable « entresuite » (*ādhyātmika pratītyasamutpāda*), n'exige pas, comme le soutiennent certains philosophes, la présence d'un agent (*kartar*) et d'un patient (*bhoktar*) sinon indépendant du moins distinct des sensations et des volitions; ni même, comme le veulent les Sāṁkhyas, la présence d'un témoin (*sākṣin*) inactif et impassible : car, pour les Vijñānavādins et sans doute aussi pour les anciens champions de l'Abhidharma, tous les états intellectuels sont conscients : la volition sait qu'elle veut, la sensation sent qu'elle sent.

Tel est le moi que reconnaît la scolastique dont les premiers efforts se dégagent, à mon sens, de l'analyse des Suttantas et dont les lignes s'affirment plus nettes dans les documents d'Abhidharma. La position que cette scolastique a adoptée n'est pas

s'accroître par ses propres forces (*Bodhicaryāv.*, IV, 17-20 et surtout 22; — voir cependant *Kathāvatthu*, XIII, 2). La folie (*moha*) produit le péché, et le péché mûrit en folie. — Reconnaissons cependant que les théologiens affirment : 1° qu'il y a des actes sans fruit (*Kathāvatthu*, XII, 2); 2° que l'acte ne vient pas de l'acte (*ibid.*, XVII, 3). Ils sont, en ceci, illogiques; mais la vérité les contraint à trahir la théorie. — Voir ci-dessous p. 444, n. 1.

sans faiblesses, — nous avons peut-être eu tort de le dissimuler dans notre premier mémoire, — et l'histoire des écoles postérieures le montre clairement.

II. *Vérité vraie. — Les Mādhyamikas*[1] *nient l'acte et le fruit, la connaissance et la causalité. — De même Çaṁkara.*

L'explication par les causes nécessitantes et momentanées rend compte en effet, sans qu'il soit besoin d'une âme végétative, de l'évolution de la plante; elle rend compte, ou peu s'en faut, du phénomène de la mémoire[2], bien que la « reconnaissance » (*abhijñāna*) souffre certaines difficultés; mais quand il s'agit de l'acte et du fruit, de l'évolution morale, responsable et consciente, cette explication ne paraît satisfaisante que si l'on n'y regarde pas de très près. Les premiers penseurs du Bouddhisme ont pu s'y tromper et se tirer d'embarras par la comparaison de la plante et de la flamme; mais de nouveaux venus, les Mādhyamikas, soumettront les données du problème à un examen rigoureux. Ils « pousseront les choses à l'extrémité », et leur arrêt, qui tient en

[1] On sait que les Mādhyamikas sont scindés en plusieurs écoles, Buddhapālita et Candrakīrti d'une part, Bhāvaviveka de l'autre. Je crois que la dispute porte surtout sur des questions de méthode : comment démontrera-t-on la vacuité? Par Mādhyamikas nous entendons désigner ici l'école Nāgārjuna-Candrakīrti-Çāntideva-Prajñākaramati (*Madhyamakavṛtti*, *Çikṣāsamuccaya* et *Bodhicaryāvatāra*).

[2] Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 277, n. 3.

un seul mot, *çūnyatā* (vacuité), est qu'il faut nier l'acte et la connaissance.

La conclusion est logique. A réduire le moi à une série de *vijñānas*, à trouver la norme du processus intellectuel dans la « production en raison d'une cause » (*pratītyasamutpāda*), on élimine l'agent responsable et libre : « J'admets l'acte, mais je nie l'agent », dit un texte[1]. Le moi des anciens Ābhidhārmikas et des Vijñānavādins est donc vide de personnalité; ce n'est, nous l'avons vu, ni un agent, ni un patient, mais une série d'actes et de passions. Conception instable et hétérodoxe, car elle semble placer sous chaque état de conscience un « noumène » qui l'anime et le personnifie, qui fait que l'acte soit un acte, la sensation une sensation[2]. Chaque phénomène existera donc en lui-même (*pariniṣpannāvastha*); et on aboutit simplement à substituer une série ou une collection d'*ātmans* (*ālayavijñāna*), momentanés mais substantiels, à l'*ātman* permanent, conscient et actif des Brahmanes. C'est se méprendre grossièrement sur l'impermanence et la nécessitation des phénomènes.

Si le philosophe recule devant cette interprétation de l'*ālayavijñāna*, — « La série n'existe pas, seuls existent les membres de la série »[3], — et professe hautement le caractère momentané et nécessité des

[1] *Çikṣāsamuccaya*, 262. 5 : *karma ca me ākhyātaṁ kartā na vidyate daçasu dikṣu*. — Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 255, n. 2.

[2] Voir l'article cité de Mme Rhys Davids (p. 370, n. 1).

[3] Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 286, note.

dharmas intellectuels, on demandera s'il est permis, — sans dénaturer la valeur vulgaire des termes, — de parler d'acte et de passion. Où y a-t-il *karman*, s'il n'y a point de liberté (*svātantrya*), si tous les phénomènes (*dharmas*), y compris les états de conscience (*vijñānas*), n'ont aucune activité en dehors de la causalité nécessitante? Comment y aurait-il passion, puisqu'il n'y a pas de patient (*vedayitar*), puisque la cause spécifique du *phalabhoga*, à savoir le *karman*, est inexistante?

En un mot, il ne faut pas faire de différence entre l'acte et l'agent. Admettez l'un et l'autre, si vous le voulez : car il semble que nous soyons des êtres permanents et libres; mais si vous cherchez la vérité vraie, niez l'un et l'autre. Le Bouddha sans doute a enseigné l'acte; il n'a même pas enseigné autre chose, à en croire une solennelle déclaration[1]; mais le philosophe n'est pas gêné par la tradition : « Si tu as affirmé l'acte et l'agent, c'est au point de vue de la vérité de l'expérience »[2].

La notion d'acte (*karman*) est donc ruineuse, si on entend bien le *nairātmya* et le *pratītyasamutpāda*. Ce n'est pas un être (*dravya*), un nommé Devadatta, qui se tient debout, qui voit, qui parle : il y a seulement passage d'une puissance (*çakti*) en action (*kriyā*), manifestation d'une énergie qui appar-

[1] Voir *ibidem*, p. 255, n. 1.

[2] *kartā svatantraḥ karmāpi tvayoktaṁ vyavahārataḥ*
Bodhicaryāvatārap., IX, 73 (p. 308. 10). — Peut-être faut-il traduire : « Si tu as enseigné la liberté de l'agent... »

tient à un complexe (*sāmagrī*) de causes [1]. Les *sāmagrīs* sont diverses au même moment chez le soi-disant individu; c'est ce qui explique la simultanéité de ce qu'on appelle à tort des actes. L'idée d'un sixième sens (*mana-indriya*), où se concentreraient et se répercuteraient les visions, les contacts, etc., est une idée inexacte.

Loin d'être des agents et d'accomplir des actes, loin d'être réalisés en eux-mêmes (*pariniṣpannāvastha*), les *dharmas* sont des actions (*kriyā*), à un autre point de vue des puissances (*çakti*). Leur existence (*bhūti*), leur devenir infinitésimal, car ils n'ont point de durée, c'est d'être l'action des *dharmas* dont ils résultent et la puissance des *dharmas* dont ils sont coefficients [2].

[1] *Madh. vṛtti*, ad II, 6 : *çaktir hi kārako na dravyaṁ, kriyābhedāc ca tatsādhanasyāpi çakter siddha eva bhedaḥ... dravyam ekam iti cet; bhavatv evaṁ, na tu dravyaṁ kārakaḥ, kiṁ tarhi çaktiḥ, sā ca bhidyate.*

[2] *kṣaṇikāḥ sarvasaṁskārā; asthirāṇāṁ kutaḥ kriyā?*
bhūtir yaiṣāṁ kriyā saiva, kārakaṁ saiva cocyate.

Stance citée d'après le « sūtra » dans *Nyāyabindupūrvapakṣa* (Mdo XCI, fol. 118[b]) et dans *Bodhicaryāv. p.*, IX, 6; la première ligne dans *Tantravārtika*, 170. 10; la seconde *Bhāmatī*, 361. 3, *Vedāntakalpataru*, 278. 9, *Upadeçasāhasrī*, 369. (Voir Çaṁkara, ad II, 2, 20.) D'après *Upadeças.*, *bhūti* = *anubhūti*; = *utpatti* d'après *Vedāntak.*; mais la glose de Çaṁkara, qui appelle la citation de notre stance, à savoir *bhāva evāsya vyāpāra ity abhiprāyaḥ*, justifie l'équivalence : *bhūti* = existence; *vyāpāra* correspond à *kārakam*, à *çakti*. — Çaṁkara établit que les phénomènes momentanés ne peuvent jouer le rôle que les bouddhistes leur attribuent. C'est tout à fait l'avis des Mādhyamikas, comme le montre notre stance : *asthirāṇāṁ kutaḥ kriyā?* (Voir p. 378. 3.) — Voir la définition du *bhāva* (*Bodhicaryāv.*, IX, 29) : *çaktir hi bhāvalakṣaṇam*, et p. 381, n. 4.

C'est de la sorte qu'il faut définir le *nairātmya* en dégageant l'analyse des idées vagues qui flottent autour du mot *karman*, idées d'agent, de moralité, de responsabilité.

Mais nos dialecticiens ne se contentent pas de mettre les choses au point, si j'ose ainsi dire, et de donner l'interprétation exacte de l'ancienne Bonne Loi. Ils examinent la connaissance et la causalité. — « J'admets, direz-vous, que je n'agis point, que je crois agir, « incapable cependant de plier un brin d'herbe » [1], mais toujours est-il que je pense, que je souffre, ou du moins qu'il y a pensée et souffrance. » Vous croyez qu'il y a pensée, mais cette expérience (*anubhava*) est inexacte comme est inexacte l'expérience de l'homme atteint d'ophtalmie qui croit apercevoir des cheveux irréels [2]. La connaissance en effet n'a pas lieu, ne se produit pas, car elle est impossible [3]. On l'avouera si on étudie la momenta-

[1] *tṛṇasya kubjīkaraṇe 'py anīçvaraḥ* (à propos du Puruṣa, *Sāṁkhyakramadīpikā*, 43).

[2] Voir *Madhyamakavṛtti* (Bibl. buddh.), p. 58. 7.

[3] De ce qu'une chose est impossible, on conclut qu'elle n'est pas. Voir *Madh. vṛtti*, ad x, 12 : . . . *syād etad evaṁ yady agnir indhanaṁ ḍahet. yadīndhane 'gniḥ saṁbhavet, sa indhanaṁ dahen; na tu saṁbhavati* = « Nous constatons que le combustible est brûlé par le feu; par conséquent le feu et le combustible existent. » — « Ils existent si le feu brûle le combustible. Si le feu pouvait exister dans le combustible, il le brûlerait; mais c'est impossible. »

Çaṁkara lui-même, dont la théorie donne un suprême démenti à l'expérience, est agacé par l'abus de cette méthode. Voir ad II, 2, 28 (traduction de M. Thibaut, I, p. 421) : « But the Bauddha

néité (*kṣaṇikatva*) de tout phénomène : le *vijñāna* ne peut connaître un objet extérieur à lui-même, antécédent, simultané ou subséquent[1]; il ne peut se connaître lui-même, car, avec d'autres écoles, les Mādhyamikas voient contradiction dans l'action sur soi-même (*svātmani kriyāvirodha*) : le bout du doigt ne peut se toucher, le tranchant de l'épée ne peut se trancher[2].

Mais ces raisonnements s'arrêtent à la superficie des choses, car il ne peut être question en vérité d'un *vijñāna* actif et conscient. Disons qu'aucun *vijñāna*, aucun *dharma* ne peut se produire : la cause momentanée ne peut être ni antérieure, ni simultanée, ni postérieure à l'effet. Comment attribuer à ce qui n'a point de durée (*asthira*) la puissance (*kārakatva*) de l'action (*kriyā*) qui constitue à proprement parler l'existence de l'effet[3]? L'effet se produit-il avant ou après la disparition de la cause? La disparition du moment antérieur (*pūrvakṣaṇa*), cause de l'apparition

may reply : we conclude that the object of perception is only like something external, because external things are impossible. — This conclusion we rejoin is improper since the possibilily (*saṁbhava*) or impossibility of things is to be determined only on the ground of the operation or non-operation of the means of right knowledge; while, on the other hand, the operation and non-operation of the means of right knowledge are not to be made dependent on preconceived possibilities or impossibilities. Possible is whatever is apprehended by perception or some other means of proof... »

[1] Cela est démontré par les Vijñānavādins. (Voir *Sarvadarçana.*)

[2] Voir *Madh. vṛtti* (Bibl. buddh.), p. 61, n. 6; 62, n. 3.

[3] Voir ci-dessus, p. 376.

du moment ultérieur (*uttara°*)[1], cela est absurde. Les Mādhyamikas raisonnent sur l'incapacité (*asāmarthya*) du momentané comme le fait Çaṁkara lui-même[2].

D'ailleurs, la cause est donnée comme *autre* que l'effet et la notion d'*autre* est illusoire : il n'y a pas d'*autre* puisqu'il n'y a pas de soi[3]. De même que rien n'existe en soi et par soi, rien ne peut être « produit en raison d'une cause » (*pratītyasamutpanna*) ou, comme disent les Vijñānavādins, « dépendant d'un autre » (*paratantra*)[4]. La formule « cela étant, ceci est » (*satīdam asmin bhavati*) emporte contradiction[5] : la vérité de la production (*samudayasatya*) est condamnée.

Que reste-t-il donc ? rien, tout est vide : *sarvaṁ çūnyam*. Le moi est en réalité un non-moi ; la sensation est vide de sensation ; et « c'est pour cela », répètent à l'envi les textes de la profonde Prajñā, « c'est pour cela qu'elle est appelée sensation ». Non seulement la substance, l'être en soi, n'existe pas ; mais les phénomènes n'arrivent pas en tant que phénomènes.

De même dans le Vedānta. Issu d'une conception opposée à celle des bouddhistes, d'une vue réaliste

[1] C'est ce qu'on appelle l'*anantara°* ou *samanantarapratyaya*.

[2] Et ils établissent d'autre part que le non-momentané est, lui aussi, incapable (*asamartha*).

[3] Voir *Madh. vṛtti*, p. 78. 2 et chap. xv.

[4] Voir ci-dessous p. 382, n. 1.

[5] *Mūlamadhyamaka*, I, 10 (*Madh. vṛtti*, p. 86. 18) :
bhāvānāṁ niḥsvabhāvānāṁ na sattā vidyate yataḥ,
satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate.

et synthétique, de la méditation de l'être en soi, le Vedānta aboutit à cette même conclusion du néant de l'apparence (*māyāvāda*). Strictement moniste, il affirme l'identité du moi et de l'être universel ou absolu, et, conséquent avec lui-même, la nature illusoire de toute distinction, de tout caractère, la conscience y comprise. Le raisonnement est d'une admirable simplicité : l'être est unique et immodifiable; je ne puis être autre chose que cet être; je ne suis donc pas tel que je m'apparais à moi-même : toutes les spécifications qui limitent et individualisent les choses, l'opposition du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, sont pure illusion; cet univers de l'expérience et de l'action est irréel[1].

III. *Sāṁvṛta et parikalpita.*

Tout ce qui apparaît est, disons-nous, pleinement illusoire d'après le Vedānta et le Madhyamaka. L'homme est semblable à ces fantômes dont le Bouddha se sert pour convertir les créatures, et que l'on appelle des *nirmitakas*[2].

Il y a lieu cependant d'établir une distinction parmi les apparences : les visions du rêve diffèrent des visions de la veille, le mirage du lac, l'argent

[1] *māyāvādam asac chāstraṁ pracchannaṁ bauddham eva ca.* cité d'après le *Padmapurāṇa* par Vijñānabhikṣu (*Sāṁkhyapr. bh.*, p. 4. 18 [cf. 16. 16 et I, 157], Muir, III, p. 197. — Aufrecht, *Mss. d'Oxford*, p. 14ᵃ, note). — *Viṣṇupurāṇa*, I, 17, 54. (Wilson, II, 44.)

[2] Voir *Madh. vṛtti*, p. 47 et suiv., 49. 7.

de la nacre de perle [1], la ville des Gandharvas [2] d'une ville humaine. L'idée de la fille d'une femme stérile est plus absurde que l'idée de cause.

Certaines apparences sont fugitives et instables : elles peuvent surprendre un jugement précipité, elles ne trompent pas l'observateur bien informé; elles sont démenties par l'usage normal des moyens de connaissance, à savoir la perception et le raisonnement. On les désigne par les termes techniques *parikalpita, prātibhāsika*, soit : « imaginaires ».

D'autres apparences présentent le caractère de la vraisemblance, de la régularité, de la nécessité. Dès que nous renonçons à scruter les antinomies du monde de l'expérience (*avicārataḥ*, en l'absence de l'examen dialectique), ces apparences, — c'est-à-dire les phénomènes, leur enchaînement causal, et tout d'abord la série des moments intellectuels, — sont pour nous comme si elles existaient réellement. « Elles produisent un effet » (*arthakriyākārin*)[3], tandis que les apparences de la première catégorie sont dépouillées de toute activité (*çakti*) et partant de toute existence (*bhāva, sattā*)[4]. On les appelle *vaiyavahārika* (Vedānta), *sāṁvṛta* ou *pratītyasamutpanna* (Madhyamaka)[5], *paratantra* (Vijñā-

[1] Exemple classique : on prend de la nacre pour de l'argent.

[2] *Gandharvanagara* = palais de la Fée Morgane.

[3] Terme emprunté à la logique des Vijñānavādins. Voir notre traduction du Bauddhadarçana (*Muséon*, 1901-1902).

[4] Voir p. 376, n. 2.

[5] Il est toutefois évident que les pures « imaginations » procèdent, elles aussi, de causes, et sont *pratītyasamutpanna*. De même, elles

navāda)[1] : nous dirons « apparentes », par opposition à « imaginaires ».

produisent un effet, car on a peur du serpent qu'on croit reconnaître dans une corde.

[1] *paratantra* = *pratītyasamutpanna* = la succession des phénomènes nécessités (*tantra*) par d'autres phénomènes (*para*).

Les Vijñānavādins distinguent trois *lakṣaṇas : parikalpita, paratantra, pariniṣpanna.* Le pariniṣpanna, c'est le *nirvāṇa*, c'est l'inconscience résultant de la purification de la pensée, c'est-à-dire de la disparition sans reste (*niranvayavināça*) du dernier terme de la série intellectuelle : le *nirvāṇa*, le *nirodha*, l'*ākāça* sont *pariniṣpanna.*

Le *paratantra*, c'est la série intellectuelle. Deux systèmes se partagent l'École [a] :

I. Cette série est réelle (*pāramārthikā*) [si nous en croyons la critique faite du Vijñānavāda par les Mādhyamikas, *Bodhicaryāv.*, IX, 12, 17, 28]; mais elle aboutira au *nirvāṇa* quand elle sera purifiée;

II. Il ne faut pas, au point de vue de la vérité vraie, distinguer le sujet de la connaissance, l'objet et la connaissance. Ces trois ne font qu'un. Il n'y a pas *bheda*, distinction, séparation. Cette distinction est seulement apparente. (Voir *Sarvadarç.*) La pensée est donc, dans son état réel, exempte de cette distinction, qu'il faut tenir pour *parikalpita* (ce terme étant employé ici dans le sens que nous avons attribué au mot *sāṁvṛta*). En raison d'une « éternelle habitude d'erreur », la pensée qui est essentiellement pure (*vyavadāta*) s'imagine être souillée (*saṁkliṣṭa*) et se connaît comme sujet, objet, connaissance. Ceci est, à proprement parler, du Vedānta.

Qu'on adopte d'ailleurs l'un ou l'autre de ces systèmes, les objets de la connaissance sont tous internes (*ādhyātmika*) et non pas externes (*bāhya*). Mais quelques-uns sont « comme s'ils étaient extérieurs » (*bāhyavat*). Les croire extérieurs, c'est se tromper (*parikalpa*). C'est se tromper aussi que de tenir les visions d'un rêve pour « semblables à des choses extérieures ».

Voir Wassilieff, *Bouddhisme*, p. 334; Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 38; et notre traduction du Bauddhadarçana dans *Muséon* (1901-1902).

[a] Wassilieff distingue trois systèmes, eux-mêmes susceptibles de plusieurs interprétations.

Cette distinction du *parikalpita* et du *sāṁvṛta* est si nécessaire qu'elle s'impose aux Vijñānavādins eux-mêmes. Aux yeux des Mādhyamikas, la pensée n'a pas plus de réalité que le monde; mais le monde existe au même titre que la pensée. Les Vijñānavādins au contraire reconnaissent l'existence vraie (*paramārthatva*), la réalité de la pensée dans son évolution consciente[1]; mais ils nient la réalité du monde extérieur[2]. Or, bien que toute chose soit, pour ces idéalistes, pensée et rien que pensée, ils distingueront la corde et le serpent qu'on croit reconnaître dans la corde. La corde, si on l'examine (*vicārataḥ*), ne peut exister dans l'espace et en dehors de moi : car elle faite de filaments, eux-mêmes faits d'atomes qui ne peuvent être ni divisibles, ni indivisibles; elle existerait que je ne pourrais la connaître; la corde néanmoins se prête à tous les usages auxquels une corde convient : elle est *arthakriyākāriṇī*. Le serpent au contraire, vainement « supposé » (*adhyāropita*) dans la corde, n'a pas de venin et ne mord pas : il est « incapable d'effets », il est *parikalpita*.

Le *parikalpita* disparaît sans retour dès qu'on sait

[1] J'entends parler des Vijñānavādins combattus par les Mādhyamikas dans les sources qui nous sont connues. (Voir la note précédente, p. 382, l. 10.)

[2] C'est une chose étrange que la logique des Dignāga et des Dharmakīrti ait été élaborée par des idéalistes extrêmes. La lecture du *Nyāyabindu* laisse une impression opposée, puisque la chose extérieure est dite *paramārthasatī*; mais l'*Ālambanaparīkṣā* (Mdo XCV, CXII) de Dignāga ne laisse aucun doute sur la doctrine de son auteur.

ce qu'il vaut, — à moins qu'il ne doive son origine à une illusion d'optique ou autre, qu'on peut rectifier; — tandis qu'au début on ne gagne pas grand chose à connaître l'irréalité de l'apparent (*sāṁvṛta*)[1].

Pour savoir que le monde extérieur n'existe pas, le Vijñānavādin n'arrêtera pas de se servir d'une corde pour lier et de boire l'eau du lac, non pas celle du mirage. La corde et l'eau sont « comme si elles étaient extérieures » (*bāhyavat*), bien qu'elles ne le soient point.

De même dans le Madhyamaka. Pour avoir démontré et compris l'impossibilité de la connaissance, de l'acte, de tout phénomène, on ne se soustraira pas à la connaissance, à l'acte, à la rétribution de l'acte. La vie de l'esprit est irréelle; mais elle se poursuit comme si elle était réelle (*sat, vastusat, pariniṣpanna*). Elle n'existe pas en droit, si j'ose ainsi dire, mais elle existe en fait. La pensée est une illusion (*māyāsvabhāvaṁ cittam*), « illusion qui s'est développée au cours du *saṁsāra* éternel, mise en mouvement par la puissance de l'erreur ». De même que des causes appropriées font apparaître une création magique dans laquelle il n'y a pas ombre de pensée (*nirmitaka*), de même des causes d'un autre ordre produisent « cette magie qui est la conscience »[2].

Les Mādhyamikas reconnaissent, non pas la réalité du monde des apparences, mais le caractère stable

[1] Je dis « au début », parce que cette connaissance de la vérité vraie est le germe de la délivrance.

[2] *Bodhicaryāv.*, IX, 12.

de l'illusion qui nous le montre. Point ne suffit, — c'est un jeu d'enfant, — d'avoir pesé les idées et les choses et d'avoir découvert leurs antinomies, leur inanité; la question importante, la seule, c'est de mettre un terme à la procession des formes. Et les Mādhyamikas, nihilistes, se trouvent, ou peu s'en faut, dans la même position que les réalistes, Ābhidhārmikas et Vijñānavādins, qui croient à la vérité de la pensée et de son évolution, de la souffrance et du *saṁsāra*, et prétendent y mettre un terme; ils auront à détruire, non pas la pensée qui n'existe pas, mais l'illusion de la pensée. La tâche est aussi difficile et réclame la même méthode.

IV. *Science inférieure et théorie du Chemin.*

A coup sûr, pour le Vedāntin comme pour le bodhisattva, il n'y a point d'acte, ni d'agent, ni de bien, ni de mal, ni de liberté. Mais voulez-vous arriver au but, c'est-à-dire à la suppression de l'illusion, à l'anéantissement de la conscience? Tenez compte, ô Brahman particularisé et illusionné, et vous, *vijñāna* transitoire, lié par les *vijñānas* anciens et gros d'une longue série d'états conscients, tenez compte des conditions de fait dans lesquelles vous êtes placé; renoncez, — du moins pour l'instant et tandis que vous êtes encore trop engagé dans l'apparence, — renoncez à la critique scientifique (*vicāra*), à l'examen logique de ces conditions : car, pour assurées que soient les conclusions de la raison transcen-

dante, elles se trouveront fausses dans la pratique, elles retarderont indéfiniment la délivrance. Du fait que rien n'existe réellement, que tout est essentiellement en état de *nirvāṇa* (*prakṛtinirvṛta*), il ne s'en suit pas que la libération de l'apparence soit actuellement réalisée, il ne s'ensuit pas que la libération soit réalisable par la connaissance du néant. Uniquement occupé de son identité avec le Brahman, le Vedāntin négligera Brahmā, organisateur du monde des apparences, Viṣṇu et les autres incarnations suprêmes du Brahman, les devoirs de la famille et de la caste : or l'identité demeure, mais il est trop tôt pour qu'elle se manifeste. Le bouddhiste, tout entier à la *çūnyatā*, à la vacuité, négligera la pitié; et l'apparence, que la pitié seule peut ruiner, ne sera pas interrompue : Vedāntins et bouddhistes, par cette hâte maladroite, s'enlisent plus profondément dans le torrent boueux des désirs et du *saṁsāra*.

Un jour viendra, ce jour est venu pour les *arhats* et les *jīvanmuktas*, où les conclusions de la raison spéculative, non seulement s'imposeront à l'esprit, mais régneront dans une âme épurée de toute trace des actes et des pensées égoïstes : alors sera réalisé le *samyagdarçana*[1] (vue exacte) qui consiste, non pas à savoir que « je suis le Brahman », que « tout est vide », mais à dépouiller toute conscience, à être exempt de toute pensée individuelle. La raison pure, la vérité védantique, la Prajñā, « fendoir

[1] Voir Deussen, *Vedānta*; « universelle Erkenntniss, wollkommene Erkenntniss ».

de diamant », aura coupé les derniers liens ; mais pour l'instant elle porterait à faux dans la chaîne épaisse et grossière, — d'ailleurs irréelle, — des pensées où le Brahman s'est enchevêtré (Vedānta), des pensées qui constituent le moi (Madhyamaka).

Diagnostiquer l'état du malade, déterminer le stade, la *bhūmi*, où est parvenu le candidat à la délivrance, c'est l'essentiel de la thérapeutique : le remède qui achève la délivrance de l'*arhat* est un poison pour le *pṛthagjana* (homme ordinaire)[1]. Dites à l'homme vicieux que le vice est identique à la vertu, que *saṁkleça* = *vyavadāna*, il suivra la pente où son désir l'emporte; l'homme de bien comprendra que les actes sont irréels et indifférents, et pratiquera le bien avec un détachement parfait, exempt de tout désir quel qu'il soit.

Puisque l'apparence est stable et vivace, puisque la connaissance de la vérité la laisse intacte, il y a place, — à côté de la science supérieure (*parā vidyā*), de la vérité vraie (*paramārthasatya*), qui établit dans le Vedānta l'existence du seul Brahman indéterminé, dans le Madhyamaka l'inexistence des phénomènes, — il y a place, disons-nous, pour la science inférieure (*aparā vidyā*), pour la vérité de l'apparence du monde contingent (*saṁvṛtisatya*), qui détermine non pas la nature réelle de l'apparence, mais sa nature apparente, son progrès et sa fin; qui, en d'autres

[1] Voir ci-dessous, p. 398, n. 1.

termes, nous fait connaître comment est organisé le monde de l'illusion et la méthode qu'il faut suivre pour dissiper l'illusion. C'est une seconde métaphysique, un second *darçana*, dans laquelle on tient compte des faits de l'expérience (*anubhava*, *vyavahāra*), en oubliant que l'expérience est fausse par le fait même qu'elle est expérience, en négligeant les antinomies qui ruinent tous nos concepts (cause, etc.); c'est aussi, et surtout, une théorie du chemin (*mārga*), du véhicule (*yāna*), des moyens (*sādhana*, *upāya*), de la pratique (*vyavahāra*), dans laquelle le point d'arrivée (annihilation en Brahman, *nirvāṇa*) ne fait pas perdre de vue le point de départ, c'est-à-dire l'état où se trouve le Brahman particularisé, l'emprisonnement de l'être absolu dans le filet de la Māyā, — ou l'illusion que les phénomènes intellectuels, d'ailleurs inexistants et inconscients, ont de se connaître et de se développer suivant leurs causes.

Cette théorie du chemin, ce *darçana* de l'apparence, présente dans le Vedānta et dans le Madhyamaka des aspects différents[1].

[1] Je crains d'encombrer un exposé déjà confus en traitant diverses questions de métaphysique qui se posent ici. Il faut bien cependant en dire un mot.

I. Quelle est l'origine de cet univers, illusion du Brahman innommable ou procession de phénomènes vides et inconscients? Pourquoi le Brahman s'aperçoit-il comme *ātman* particularisé, individuel? Pourquoi la série des phénomènes intellectuels s'imagine-t-elle se connaître ou connaître un monde aussi inexistant qu'elle-même?

Deux réponses à cette question :

1° L'illusion est irréelle; le *brahman* se croit particularisé, il ne

V. *La science inférieure dans le Vedānta.*

Nous n'avons pas à étudier en détail les thèses védantiques sur l'organisation du monde des apparences[1]. Nous rencontrerons seulement les doctrines qui intéressent directement notre enquête.

Le monde, vaine illusion, est construit de telle

l'est pas; le *vijñāna* est vide de toute «égoïté», de toute conscience. Pas n'est besoin d'assigner une cause à un pur néant.

2° A regarder le problème avec plus de condescendance, on voit que l'illusion actuelle vient d'une cause aussi inexistante que son effet : à savoir l'illusion qui paraît avoir précédé; — et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Car il n'y a point d'origine au *saṁsāra*.

II. Comment l'illusion peut-elle prendre fin?

Si la série intellectuelle avait quelque réalité, elle ne pourrait prendre fin. Par le fait, elle n'existe pas : *saṁsāra* = *nirvāṇa*, *saṁkleça* = *vyavadāna*. A méconnaître cette équation, les écoles réalistes (Hīnayāna, Vijñānavāda) se condamnent à admettre que l'être peut aboutir au non-être (*niranvayavināça*) et qu'un *dharma*, d'ailleurs réel, peut être stérile : ce qui est absurde.

Les Mādhyamikas, — comme les Vedāntins, — s'imaginent, en niant la réalité de l'illusion, expliquer la délivrance, c'est-à-dire la fin de l'illusion irréelle. Mais une difficulté subsiste : l'illusion ne doit-elle pas, suivant ses lois propres, se continuer en tant qu'irréelle? Le problème, je le crains, ne comporte pas de solution évidente.

Si on demande pourquoi les bouddhistes écartent l'hypothèse «matérialiste» des Cārvākas, on répondra : parce que l'effet est semblable à la cause. La pensée a donc pour cause génératrice (*sabhāvo hetu*) la pensée, et non pas les éléments bruts (*jaḍa*). [Voir ci-dessus, p. 370, n. 1]. La douleur procède donc du péché, et non de la rencontre fortuite des atomes. Les matérialistes sont appelés *nāstikas*, négateurs, parce qu'ils nient cette double application du principe de causalité.

[1] Voir P. Deussen, *Vedānta*.

sorte que le Brahman est particularisé en nous sous l'aspect d'une âme individuelle (*pratyagâtman*). Cette âme est située dans un cosmos plein d'âmes semblables à la nôtre et qui se réclame, création ou émanation, d'une âme suprême, Brahmā, révélateur du Veda, rétributeur des actes, maître souverain (*parameçvara*), éon (*puruṣa*) premier et père de tous les autres. Le devoir du fidèle est l'adoration (*upāsana*) de Brahmā : le théisme le plus pur, — celui d'Udayana et des Naiyāyikas, la foi la plus ardente, — celle de Svapneçvara[1] ou de Tulasī Dāsa[2], le mysticisme panthéiste où s'enveloppe la Bhagavadgītā, peuvent régner, au point de vue de la vérité relative, dans un esprit pénétré du monisme védantique[3]. L'exercice normal des moyens de connaissance (perception, raisonnement), établit en effet, d'une part, la transmigration, d'autre part, l'existence de Dieu (*īçvara*)[4]; et les relations de la créature avec Dieu sont des relations de dépendance, jusqu'au jour où la créature s'assimilera avec Brahmā de quelque façon que ce soit, prenant sa place par le jeu de la transmigration ou se confondant avec lui.

[1] Commentateur des *Bhaktisūtras*, de Çāṇḍilya, édités par Ballantyne et traduits par Cowell dans la Bibl. indica.

[2] Voir le bel article de M. Grierson, dans *J. R. A. S.*, 1903, p. 447.

[3] Le *viçiṣṭādvaita* (qui pourrait le contester?) constitue une théodicée plus acceptable pour un *bhākta* (dévot). Mais en fait, «l'*ἓν καὶ πᾶν* d'un côté, le dieu ou le guru de l'autre» (Barth, *Bulletin*, 1885, p. 23), c'est bien la caractéristique de l'Hindouisme.

[4] Çaṁkara (Ānandāçrama S. S.), p. 33. 3.

Le Veda, d'ailleurs, nous apprend que l'âme individuelle est identique à l'âme universelle, dont Brahmā n'est qu'un aspect illusoire comme tous les autres; — et cette révélation (*tat tvam asi*) trouve en elle-même son autorité (*svataḥ prāmāṇya*), car, bien que notre esprit puisse poser avec certitude l'existence de l'absolu (*brahman*), il n'aurait jamais pu par ses propres forces le définir, ni deviner notre rapport d'identité avec lui. Une fois révélé, ce rapport s'impose; il est senti dans les profondeurs de l'âme (*pratyātmavedya*); il est, au besoin, démontré par le raisonnement.

La connaissance de l'identité ne suffit pas à dissiper l'illusion (*māyā*) qui nous la dérobe. La vérité absolue se formule et ne peut se formuler que dans les termes consacrés : *ahaṁ brahma*, « je suis l'être absolu ». Or l'être absolu, anonyme, est exempt de pensée semblable à la nôtre, opposant le sujet et l'objet : autre chose par conséquent l'acquiescement de l'esprit à la définition du Brahman-ātman, autre chose l'illumination, le *prabodha*, le *samyagdarçana*, dans lequel toute contingence s'évanouit.

Non seulement le Brahman peut se trouver particularisé de telle sorte que la poursuite de l'illumination lui est impossible, — s'il anime un corps d'animal, — ou défendue, — s'il a revêtu l'aspect d'un *çūdra;* — mais, dans les meilleures conditions possibles, ni l'effort de l'esprit, ni l'effort moral, — emploi des moyens lointains (*bāhya*), sacrifices, aumône, charité, jeûne, ou rapprochés (*pratyāsanna*),

distinction du périssable (*prapañca*, contingences) et de l'impérissable (*brahman*), renoncement aux fruits de l'acte en cette vie ou dans une autre, domination de soi, patience, extase, adoration du Brahman inférieur (*brahmā*) qui est le maître du monde apparent, — connaissance même de l'identité, connaissance plutôt purgative que vraiment illuminative, — aucune activité du sujet pensant, en un mot, ne peut en quoi que ce soit provoquer l'illumination : elle la rend seulement possible.

De même que l'illusion n'a pas de cause, de même l'anéantissement de l'illusion est en quelque sorte spontané et gratuit : une large carrière s'ouvre ici aux spéculations mystiques.

Çaṁkara lui-même, et peut-être aussi M. P. Deussen, sont embarrassés quand ils veulent déterminer le comment de l'illumination. Le grand scolastique, par une curieuse métaphore, explique le *prabodha* par la grâce d'Īçvara « duquel dépendent le *saṁsāra* et la délivrance ». Ingénieusement, M. P. Deussen parle de la « Gnade des Wissens »[1]. En somme, il est acquis que la certitude de l'identité, longtemps abstraite et sans vertu, réalise enfin, par la disparition de toutes les idées fausses, moi, non-moi et le reste, la conscience de l'identité — pour autant qu'il y ait conscience en Brahman.

Il n'est pas normal, croyons-nous, que l'illumination se produise ici-bas, dans le monde des

[1] Çaṁkara ad II, 3, 41 (grâce = *anugraha*). Deussen, p. 91.

humains. Les « éons » supérieurs sont plus proches de la pureté : parvenu dans le monde de Brahmā sous l'aspect illusoire d'une créature individuelle mais magnifiée, le Brahman, sans doute, ne tardera plus à se révéler. Cette voie de la délivrance, « délivrance par degrés », *kramamukti*, comporte non seulement l'emploi de tous les moyens (*sādhanas*) terrestres énumérés ci-dessus, mais encore les démarches mystérieuses dans le monde de l'au-delà par les chemins de la lune et du soleil. La riche mythologie du Brahmanisme complique les épisodes de cette ascension : le génie austère mais pieux d'un Çaṁkara s'y attache d'une foi robuste [1].

En un mot, l'*aparā vidyā*, ou métaphysique inférieure du Vedānta, n'est autre chose que le théisme traditionnel du Brahmanisme. Le ciel de Brahmā est le vestibule naturel de la délivrance : la foi, la piété, une relative probité dans le raisonnement font que certain doute plane sur l'illumination, mode et essence de la délivrance. Il est sage de laisser dans le mystère et de situer dans un monde lointain un événement difficile à comprendre et dans lequel Īçvara doit intervenir, Īçvara qui est lui-même illusion.

VI. *La théorie du Chemin d'après les Mādhyamikas.*

Dans le Bouddhisme du Mahāyāna, la théorie du Chemin, à première vue, semble construite sur des

[1] Quand Brahmā s'appelle Kṛṣṇa, la *kramamukti* apparaît comme le seul procédé de délivrance.

lignes parfaitement orthodoxes au point de vue des anciens Suttas. La thèse de la série intellectuelle, de la rétribution des actes et de l'acte sans fruit, ou, pour parler d'une manière plus générale, du *pratītyasamutpāda*, de sa progression (*anulomatā*) et de sa régression [1] (*pratilomatā*), n'est-ce pas l'essentiel de la vérité de l'apparence? Il n'y a point de place dans le cosmos pour un Dieu organisateur et souverain, ni dans le moi pour un principe libre et permanent; il n'y a point de contact possible entre les séries intellectuelles dont la loi du *karman* assure la parfaite « étanchéité ». — Nous verrons toutefois que la doctrine de l'acte peut être diversement interprétée : on peut y introduire, du moins y a-t-on introduit, le double mystère de la liberté et de la solidarité. Dès lors, une nouvelle conception de la vérité de l'apparence tend à se substituer à l'ancienne, constituée par des données que le *darçana* orthodoxe tenait pour arbitraires ou *parikalpitas*, également conciliable d'ailleurs avec la vérité vraie ou vacuité. Nous essaierons d'expliquer cette évolution dont nos sources paraissent inconscientes [2].

[1] *pratilomatā* = *vilomatā* = régression; mais, par le fait, il s'agit de l'interruption du *pratītyasamutpāda*.

[2] Voir ci-dessous, p. 429 et suivantes. — Il faut donc distinguer trois aspects du darçana bouddhique :

1° Petit Véhicule. Vérité vraie du néant de l'*ātman*, de la réalité des *dharmas* et du *pratītyasamutpāda*.

2° Grand Véhicule (*Bodhicaryāv.*, chapitre IX ou de la Prajñā). Vérité vraie du néant de tous les *dharmas*; vérité relative du *pratītyasamutpāda*.

3° Grand Véhicule (*Bodhicaryāv.*, I-VIII, X). Vérité vraie du

1. *Pratītyasamutpādapratilomatā.* — *Le double saṁbhāra.*

La progression du *pratītyasamutpāda*, « ceci étant, cela est », c'est le *saṁsāra*, la succession de l'acte et du fruit, du fruit et de l'acte; la régression du *pratītyasamutpāda*, « ceci n'étant plus, cela ne sera plus », c'est la cessation du *saṁsāra* ou du *saṁtāna*, c'est le *nirvāṇa*. La disparition de la cause entraîne la disparition de l'effet; et pour détruire la cause de la procession des actes (c'est-à-dire l'acte lui-même, pensée ou désir) deux moyens sont indispensables : la science (*jñāna*) et le mérite (*puṇya*), dont l'union intime constitue par excellence la discipline du salut. De même que le Veda prescrit les œuvres (*karmakāṇḍa*) et fixe la gnose (*jñāna°*), de même un maître, « habile dans la Prajñā (sagesse, science, vérité vraie) et dans les moyens (*upāya*) »[1], a fixé l'équipement (*saṁbhāra*) de connaissance et de mérite indispensable à qui veut combattre les vues fausses et les passions. L'intelligence et l'exercice (*abhyāsa*) de la Prajñā, par la lecture, la réflexion et la méditation (*adhyayana*, *cintanā*, *bhāvanā*), par les diverses « applications de l'esprit » (*smṛtyupasthāna*), c'est la

néant de tous les *dharmas*; vérité relative du *pratītyasamutpāda* donné comme mystérieux (*acintya*), apparemment conciliable avec la providence des Bodhisattvas et la réversibilité du mérite.

Avec le *Lotus de la Bonne Loi* nous dépassons ce troisième stade. — Je me place ici, non au point de vue de l'histoire, mais au point de vue strictement logique.

[1] Posons les équivalences, qui seront expliquées plus loin, *jñāna* = *prajñā* = *çūnyatā*, *puṇya* = *upāya* = *karuṇā*.

Prajñā considérée comme cause (*hetubhūtā*)[1]. L'équipement de mérite, — qui comporte les Pāramitās inférieures, moralité, don, patience, et dont la prise du refuge et le culte des « joyaux » ne sont pas séparables, — constitue à proprement parler le « moyen »; mais il ne faut pas oublier que la connaissance (*prajñā hetubhūtā*) et le mérite sont réciproquement moyens (*upāya*) l'un de l'autre, et que leur but (*upeya*) commun est la possession de la Prajñā considérée comme fruit (*phalabhūtā*), c'est-à-dire la Bodhi, la cessation définitive de l'activité de la pensée, ou la délivrance[2].

2. — A. *Jñānasaṁbhāra* (*Vipaçyanā*).

La cause profonde et ultime de la procession de la série intellectuelle ou du moi, c'est l'acte accompli avec la pensée du moi, pensée qui est l'acte fécond par excellence[3], — c'est la pensée du moi[4] (*satkāyadṛṣṭi*), mère de toutes les vues erronées (*dṛṣṭi* = *jñeyāvaraṇa*) et de toutes les passions (*kleça* = *kleçāvaraṇa*); car quiconque croit au moi pense au passé et à l'avenir de ce moi, tombe dans l'erreur de la permanence ou de la destruction[5], aime le moi et hait le non-moi. Pour extirper avec sa racine tout acte de conscience et de personnalité,

[1] La *hetubhūtā prajñā* est double : *adhimukticaritasya, bhūmipraviṣṭasya bodhisattvasya* (*Bodhicaryāv. p.*, IX, 1, p. 237. 25).

[2] Voir *Bodhicaryāv. p.*, p. 237. 34.

[3] Sur l'acte stérile, voir *Kathāvatthu*, XII, 2.

[4] Voir *Journ. as.*, 1902, II, p. 290., note 1.

[5] Voir *Madh. vṛtti*, chap. XXVII, Dṛṣṭiparīkṣā.

il faut abolir les imaginations et les désirs en lesquels le moi s'affirme et se complaît; il faut purifier l'esprit et la conduite. La connaissance de la vérité vraie, c'est-à-dire du néant de tous les *dharmas* (ou apparences), est à cet effet nécessaire.

L'abolition du moi, — et ceci est un des caractères originaux de la discipline mādhyamika, — peut difficilement être préméditée et volontaire [1]. Elle doit avoir lieu d'elle-même, pour ainsi dire, et par le jeu des causes lointaines, par une adhésion aveugle aux méthodes étudiées par les Sages; car qui veut détruire l'illusion du moi, tient évidemment, sinon le moi, du moins l'illusion du moi comme existante; il s'y attache, il agit en vue d'un but égoïste. Par le désir de non-existence (*vibhavatṛṣṇā*) [2], il choit dans l'hérésie de l'existence (*bhava°*, *satkāyadṛṣṭi*). Que le Vedāntin répète : « Je suis Brahman » (*ahaṁ brahma*), soit [3]; le Mādhyamika ne peut pas dire : « Je suis vide », car supposer

[1] Tandis que, dans le Vedānta, le désir de la délivrance (*mumukṣutva*) est nécessaire à la délivrance. — L'hypothèse du *pratisaṁkhyānirodha* (destruction précédée de conscience) n'est pas tout à fait conforme aux raffinements de la doctrine. (Voir *Mélanges Kern*, les trois Asaṁskṛtas.)

[2] Voir notamment *Udāna*, III, 10 (p. 33); *Itivuttaka*, § 49, *Aṅg. N.*, I, 83, II, 11; *Prajñāp.*, 19. 3; *Madh. vṛtti* ad XXV, 10.

[3] Par le fait que l'on dit *ahaṁ brahma*, *tat tvam asi*, on pose *aham* et *brahman*, *tvam* et *tat* comme apparemment distincts; on trahit donc en quelque sorte la vérité vraie, car cette apparente distinction n'existe pas même en tant qu'apparente. Mais *Brahman* est quelque chose, si *aham* est ce quelque chose déguisé et comme tel inexistant. Donc je suis, encore que cette pensée que je formule (*ahaṁ brahma*) soit inexistante.

(*samāropa*) l'illusion du moi, c'est admettre expressément un sujet qui soit illusionné. « Semblable aux charmes de la fille d'une femme stérile », l'idée ou illusion du moi, — comme tout autre concept, — est absolument dépouillée de point d'appui : elle est profondément vide. Or, ce qui n'existe pas ne saurait être l'objet d'une négation : nier les apparences irréelles, c'est les affirmer. Aussi est-il dit : « Les Jinas ont enseigné la vacuité comme le remède à toutes les vues erronées; mais les Jinas déclarent inguérissables ceux qui s'attachent faussement à la vacuité »[1].

Rien n'est plus antipathique à l'École que l'idée de la destruction. Si quelque chose existait, ce quelque chose demeurerait : la pensée se reproduit en pensée, la forme en forme[2]; l'énergie n'est ni périssable, ni transformable. L'illusion du moi, si elle existait, serait éternelle. S'attacher à l'idée de *çūnyatā*, c'est tout au moins pratiquer l'*apavāda* ou négation : ce qui n'est qu'une autre façon d'affirmer; c'est verser dans l'hérésie de l'*uccheda*.

La pensée ne peut donc s'attacher ni à l'être, ni au non-être : n'est-elle pas, par le fait même, néces-

[1] *çūnyataiva sarvadṛṣṭīnāṁ proktaṁ niḥsaraṇaṁ jinaiḥ,*
yeṣāṁ tu çūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire.

Cette stance est citée *Bodhicaryāv.* p. ad IX, 33. — Voir *Subhāṣitasaṁgraha* (publié par M. C. Bendall dans *Muséon*, 1903-1904), fol. 10 :

çūnyatā puṇyakāmena vaktavyā na hi sarvathā;
nanu prayuktam asthāne jāyate viṣam auṣadham ?

[2] Voir *Nettipakaraṇa*, p. 79 (ci-dessus, p. 370, n. 1).

sairement paralysée ? On pourrait le croire; il est néanmoins certain que la vérité doit être conquise, non sans doute par un effort direct de l'esprit, mais du moins par la vertu de la méditation. Il faut méditer la vacuité (*çūnyatābhāvanā*); à la longue et par l'exercice (*abhyāsa*), l'idée du vide, après avoir effacé l'idée d'être, disparaît d'elle-même : l'idée du vide, en effet, ou du non-être, n'existe qu'en raison de l'idée d'être; et le fidèle s'évade de l'idée d'être par la méditation du vide[1].

De même, l'homme qui souffre des yeux et croit apercevoir des cheveux irréels, rencontre un homme sain qui lui dit : « Les cheveux que tu vois n'existent pas ». La négation porte à faux puisqu'il n'y a pas de cheveux dont on puisse parler : par cette négation inexacte, le malade sera néanmoins conduit vers la vérité; il s'attache d'abord à l'idée de la non-existence des cheveux, mais finit, agissant comme s'il ne voyait pas de cheveux, par ne plus penser à une illusion[2].

De même, quand par la méditation de la *çūnyatā* l'idée d'être d'abord, l'idée de non-être ensuite, auront disparu de la pensée, celle-ci s'apaisera pour

[1] *Bodhicaryāv.*, IX, 32 :

çūnyatāvāsanādhānād hīyate bhāvavāsanā.

L'idée du vide, aussi mauvaise en soi que toute autre idée, plus mauvaise peut-être, non seulement détruit les autres idées, mais encore porte sa propre contradiction, son propre remède. De là sa valeur au point de vue de la méthode. — Elle est dangereuse, mais seule elle peut nous sauver. Mal comprise, on la compare à un serpent imprudemment manié, à un rite magique inexactement accompli.

[2] *Bodhicaryāv. p.*, IX, 2 (p. 245. 3).

toujours faute de catégories et de contenu[1]. Le Bouddha a enseigné la vacuité pour introduire les créatures dans le *nirvāṇa* : la méditation du non-être (*abhāvabhāvanā*) n'est que la première étape dans le chemin de la purification de l'esprit; elle conduit à un état plus parfait défini par la quatrième *çūnyatā* de nos listes, savoir la *çūnyatāçūnyatā* (vacuité de la vacuité)[2]. Répudier les deux *antas*[3], les deux vues contradictoires de l'affirmation et de la négation (*samāropa*, *apavāda*), quel qu'en soit l'objet : tel est le chemin milieu (*madhyamā pratipad*). Ceci n'est pas à proprement parler la vérité vraie, car la vérité vraie est le silence[4], l'inconscience; il n'est donné ni à la parole de la nommer (*vāgagocaras tattvam*)[5], ni à la pensée de la comprendre, puisque la pensée s'y brûle[6] en y pénétrant. Mais cette attitude de néga-

[1] *yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ saṁtiṣṭhate puraḥ,*
tadānyagatyabhāvena nirāçrayā praçāmyati.

Ibidem, IX, 35. C'est en prononçant cette stance que Çāntideva s'éleva dans les airs et devint invisible (Tāranātha et Commentaire).

[2] *M. Vyut.*, § 37; *Dharmasaṁgraha*, XLI; *Madhyamakāvatāra*, chap. VI (Mdo, XXIII, fol. 238 *b*).

[3] Voir *Madh. vṛtti*, p. 1, n. 4.

[4] *paramārtho hy āryāṇāṁ tūṣṇīṁbhāvaḥ* (*Madh. vṛtti*, p. 57.7 et note). Le *paramārtha* est *anāropita*, *asāṁvṛta*, *anabhilāpya*, *abhidheyābhidhānajñeyajñānavigata*; il dépasse l'esprit du Bouddha : *sarvākāravaropetasarvajñajñānaviṣayabhāvasamatikrānta*; néanmoins il se révèle à l'ārya : *tad etad āryāṇāṁ svaviditasvabhāvatayā pratyātmavedyam* (*Bodhicaryāv. p.*, IX, 2, *in fine*). Il en est de même du Brahman dans le Vedānta.

[5] *Bodhicaryāv.*, IX, 2; *Journ. as.*, 1902, II, p. 250, n. 2 *in fine*.

[6] Cette métaphore est vedāntique, *Naiṣkarmyasiddhi*, III, 71.

tion à l'égard de l'affirmative et de la négative est la plus correcte que l'on puisse imaginer; on prétend la préciser encore en niant l'hypothèse de l'affirmative et de la négative additionnées, en niant aussi l'hypothèse qui nie l'affirmative et la négative[1]. Formules scolastiques, héritées peut-être d'une logique puérile et où nous ne saisissons d'abord que des équations sans portée, mais qui indiquent la volonté de fermer toute issue et de refuser tout aliment à la pensée.

B. *Le Jnānasaṁbhāra est insuffisant.*

L'emploi de ces méditations n'est pas toujours possible, recommandable ou utile : plusieurs questions d'ordre pratique viennent traverser la théorie abstraite de la délivrance par l'abolition de la pensée.

Le *vijñāna* est une plante vivace : certes, il est admirable qu'après d'innombrables métamorphoses cette plante ait poussé la fleur d'humanité enfin susceptible d'annihilation, — et ceci indique un grand progrès; encore est-il le plus souvent impossible de la détruire, de la stériliser par une simple opération psychique. Les procédés, à vrai dire, sont connus et pratiqués par les Yogins depuis un temps immémorial pour réaliser un haut état d'abstraction intellectuelle, une extase durant laquelle la conscience est suspendue : *cittavṛttinirodha*. Brahmanes, çrāvakas et

[1] *Journ. as.*, 1902, II, p. 247, note c *in fine*.

bodhisattvas[1] les ont adoptés. Mais l'histoire même de Çākyamuni, popularisée et déformée, la mythologie des sphères célestes, le développement scientifique du Yogisme et du Tantrisme devaient à la longue avilir le prix des phénomènes léthargiques qui sont dans l'Inde à la portée du premier venu. Peut-être pour en avoir abusé, pour en avoir à l'excès multiplié les catégories, le Grand Véhicule sait bien que les *asaṁjñisamāpattis* (extases inconscientes) ne peuvent se prolonger[2]; bien plus, c'est en vain que certaine classe de dieux ou d'archanges jouissent pendant leur séjour dans un ciel supérieur de cette heureuse inconscience : qu'il s'agisse des méditations humaines (*dhyāna*, *samādhi*, *samāpatti*)[3] ou du ciel des Asaṁjñisattvas[4], le

[1] Voir ci-dessus, p. 363, n. 2.

[2] *Bodhicaryāv.*, IX, 49 :

vinā çūnyatayā cittaṁ baddham utpadyate punaḥ
yathā 'saṁjñisamāpattau, bhāvayet tena çūnyatām.

« Sans la vacuité, la pensée est liée : elle se produit à nouveau, comme il arrive dans l'extase inconsciente. Méditez donc la vacuité ! »

Comm. : *çūnyatām antareṇa cittaṁ vijñānaṁ sālambanaṁ baddhaṁ saṁyataṁ, ālambanāsaṅgapāçena, utpadyate punaḥ, samādhibalāt kiyatkālaṁ nivṛttam api punar utpattimad bhavati. kva punar idaṁ dṛṣṭam ity āha : yathāsaṁjñisamāpattāv iti. yathā 'saṁjñisamāpattiṁ samāpadyamānānāṁ tāvatkālaṁ cittacaittanirodhe 'pi punas tadutpattiḥ syāt, tathānyatrāpīty arthaḥ. upalakṣaṇaṁ caitat : yathā nirodhasamāpattāv ity api draṣṭavyam. atha vā : yathā 'saṁjñisamāpattiṁ samāpādya asaṁjñiṣu deveṣūpapadyamānānām anekakalpaçataṁ yāvan niruddhānām api tatsamāpattivipākaphalaparisamāptau cittacaittānāṁ punar utpattis tathā.*

[3] *M. Vyut.*, § 68, § 104, 66. 67. *Dh.-s.*, LXXXII; *Aṅg. N.*, IV, 409; *Visuddhim.* (*J. P. T. S.*, 1893), p. 162; *Madh. vṛtti*, p. 48. 10.

[4] Les *Asaṁjñisattvas* sont les quinzièmes dans la liste des dieux de la forme; les dieux de la non-forme sont rangés dans quatre caté-

vijñāna d'ordinaire n'est pas éteint, il ne fait que dormir; ce n'est pas la délivrance, c'est une trêve après laquelle le *bhikṣu* réveillé et le dieu déchu pourront dire comme le vieux théosophe qui s'est identifié au Brahman dans un sommeil sans images : *sukham asvapnaṁ na ca kiṁ cid avediṣam.*

Fut-on monté très haut dans les chemins de l'ascétisme, de l'extase et des paradis, il demeure (ou du moins peut-il demeurer) une masse plus ou moins lourde d'actes anciens dont les fruits doivent être mangés au cours d'existences plus ou moins nombreuses, jusqu'au jour où le sage entrera pour de bon dans la *samāpatti.* C'est un mérite du Madhyamaka d'avoir, tout en précisant la théorie de la délivrance par le *dhyāna*, par la *çūnyatābhāvanā*, — fidèle à la vieille tradition indienne du *jñānakāṇḍa* et du Petit Véhicule, — d'avoir placé l'axe de la vie religieuse, non pas dans la recherche des états mystiques (*yoga*), mais dans la préparation morale et pieuse de l'âme, dans le perfectionnement illimité (*prakarṣagamana*) des vertus (*pāramitā*).

Nous sommes pour longtemps dans le monde des apparences. Qui ne l'avouera, s'il sonde le gouffre de ses désirs et de ses illusions? Aussi bouddhistes et Vedāntins vivent-ils parmi les révélations d'une gnose luxuriante, dans le ressouvenir des existences anciennes, dans l'attente des surprises d'outre-tombe. Le *nirvāṇa*, s'il est des esprits modestes en dépit de l'or-

gories, *Dh.-s.*, CXXVIII et CXXIX. — Les Andhakas prétendent que les dieux inconscients sont conscients (*Kathāvatthu*, III, 11 et 12).

gueil métaphysique commun à tous les mystiques hindous, ne peut être qu'un espoir lointain : on sait pendant combien de temps Çākyamuni l'a poursuivi. Tous cependant se croient soumis, non au hasard stupide, non à la volonté d'un dieu capricieux, mais à la loi souveraine de la rétribution de l'acte : aussi embrassent-ils la discipline rigoureuse du mérite, soit qu'ils aspirent à la délivrance, soit qu'ils souhaitent plus de joie et moins de souffrance au cours des transmigrations.

3. *Puṇyasaṁbhāra*.

Le mérite consiste dans l'abstention du mal (*viratis*, *çamatha*) et dans la pratique du bien (*karuṇā*, *prasāda* ou *bhakti*).

Il va de soi que, dans le néant des apparences et de l'acte, le bien et le mal ne sont que des mots : « Le Bouddha n'est que songe et illusion, le *nirvāṇa* n'est que songe et illusion, et si je connaissais un *dharma* plus « distingué » que le *nirvāṇa*, je dirais encore qu'il n'est que songe et illusion »[1]. Le bodhisattva doit néanmoins éviter le mal (*akalyāṇa*, *apuṇya*), — car le mal est funeste (*ahita*, *anartha*); irréel, il lie l'agent irréel dans le filet irréel des conséquences de l'acte et prolonge l'évolution du *vijñāna* dans le cercle des douleurs. Et il doit pratiquer le bien.

A en croire certains interprètes du Bouddhisme,

[1] (distingué = *viçiṣṭa*). Cité *Bodhicaryāv.*, IX. 8; comp. *Mahāprajñāpāramitās.*, cité par Teitaro Suzuki, *The Awakening of Faith*, p. 108.

la notion du bien et du mal est étrangère à la Bonne Loi : le bien, c'est l'utile; le mal, c'est le nuisible[1]. J'avouerai que les bouddhistes n'ont pas défini le bien comme la conformité à un Bien suprême, — ils en eussent été fort empêchés[2], — et n'ont pas disserté sur l'impératif catégorique en l'appelant par son nom; mais ils affirment que la nature même de l'acte coupable est de mûrir en douleur, sans pour cela confondre deux idées qu'ils unissent étroitement et sans doute avec raison. Les ascètes dégagent la pratique du bien de toute convoitise sordide, en déclarant coupable tout acte fait en vue d'une jouissance de la vie présente[3]. D'après eux, l'acte n'est pas bon parce qu'il est utile, il est utile parce qu'il est bon;

[1] Voir par exemple *Buddhistischer Katechismus* et Rev. W. St. Clair-Tisdall, *The noble eightfold Path*, p. 117 : « Good and Evil, good and evil desert, have no strictly moral significance — in fact, have no real existence; there can therefore be no essential difference between them, but only one of degree. »

Si les bouddhistes ont compris que le bien est toujours récompensé, irons-nous leur en faire un grief? Ce serait mutiler la notion du bien, confondre la nature humaine et la nature angélique, et tomber sous le verdict de Pascal, sévère mais juste. Le positivisme, compliqué d'une loi morale ou d'un impératif catégorique, cesse d'être un oreiller pour les têtes bien faites; il n'est plus, — on doit l'en louer et l'en plaindre, — qu'une forme rajeunie d'un mysticisme très ancien, très noble, mais infiniment peu philosophique.

Pour la solution chrétienne du problème, généralement méconnue, voir par exemple Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, chap. XVII et suiv.

[2] Cependant le Bouddha est le type parfait du Saint, la réalisation accomplie du Dharma.

[3] *aihikasukhārthaṁ karmāpuṇyam* (*Abhidh. k. v.*, ms. de la Soc. as., fol. 236, *b*. 8).

IMPRIMERIE NATIONALE.

et jamais il n'est bon si on l'accomplit en vue de l'utile[1]. — La définition du bien, dans le Bouddhisme, pour être incomplète, n'en est pas moins exacte et profonde[2].

« Qu'est-ce qui est mal? qu'est-ce qui est bien? pour le savoir, aucun homme, fut-il Caṇḍāla, n'a grand besoin des livres », ainsi parle la sagesse hindoue[3]. — Les bouddhistes ne nient pas que l'homme soit capable de distinguer le *hita* et l'*ahita*[4]; mais comme sa connaissance est imparfaite! et combien il importe d'être instruit avec précision! D'autant plus que la conception indienne de la culpabilité, héritée de

[1] Dans le Vedānta, *iha-amutra-[artha-]phala-bhoga-virāga* (Deussen, p. 84); dans le Bouddhisme, *pariṇāmanā* (ci-dessous, p. 439).

[2] Incomplète au point de vue des Naiyāyikas théistes, il s'entend. — Voir p. 414, n. 3 *ad finem*.

M. Rhys Davids a signalé le remarquable passage du *Milinda* (p. 207; I, p. 295) où la loi vengeresse (*adharma*) paraît être personnifiée. « Cette femme cachât-elle son péché aux hommes, elle ne le cacherait pas aux esprits...; le cachât-elle aux divinités qui lisent le cœur des hommes, elle ne le cacherait pas à elle-même; le cachât-elle à elle-même, elle ne le cacherait pas à (la loi du fruit qui suit) le mal » (*atha adhammena raho na labbheyya*). La phrase pâlie est, dit M. Rhys Davids, aussi difficile au point de vue grammatical qu'elle est vraie au point de vue moral.

[3] *idaṁ puṇyam idaṁ pāpam ity etasmin padadvaye*
ācaṇḍālaṁ manuṣyāṇām alpaṁ çāstraprayojanam.

Kumārila rapporte cette parole de Vyāsa et la discute (*Çlokavārt.*, p. 209. 1).

[4] *Bodhicaryāv.*, VII, 19. — « Les insectes eux-mêmes ont pu se sauver; et moi, je suis homme... »

kim utāhaṁ naro jātyā çakto jñātuṁ hitāhitam.

l'époque préhistorique[1], n'est pas tout à fait semblable à la nôtre : la bonne volonté, à comprendre à la lettre certains textes, ne suffit pas pour être innocent. On peut faire le mal sans le savoir et sans le vouloir[2].

N'oublions pas d'ailleurs que le bien (*puṇya*) est un moyen (*upāya*) de la délivrance : il doit donc être en harmonie avec le but poursuivi et le problème est très délicat. L'enseignement des Bouddhas sera notre règle (*pramāṇa*) : « Le Tathāgata sait, et moi je ne sais pas ».

4. — A. *Viratiṣ et Çamatha.*

En acceptant les défenses, les *viratis*, que le Maître a promulguées et confirmées de sa séculaire expérience, le fidèle est certain d'éviter toute méprise. Étranger à la haine et au désir, il obtient le calme et l'égalité d'âme (*çamatha*). Il pratique surtout la patience (*kṣānti*), méprisant les souffrances médiocres de l'existence humaine, appréciant l'occasion excellente de mérite que lui offrent les méchants en exerçant sa fermeté d'âme et son détachement complet de tout amour propre. Pour alimenter le dégoût

[1] Voir Oldenberg, *Religion du Véda* (trad. de V. Henry), p. 243; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 32.

[2] Le péché est surtout funeste quand il est inconscient : un homme non averti se brûlera cruellement en prenant en main un morceau de fer surchauffé; un homme averti le maniera avec précaution (*Milinda*). — La vertu est un art que le Bouddha s'est donné la peine d'apprendre pour nous : telle est la seule conclusion légitime qu'on puisse tirer de cet apologue. Car, au fond, c'est la pensée qui fait le mérite. — Conflit des écoles, *Kathāvatthu*, xx, 1 et *Milinda*, I, 224.

(*nirveda*) des désirs (*rāgà*), il méditera tantôt sur l'universelle fragilité, sur la joie changée en amertume, tantôt sur les horreurs de la décomposition du corps (*açubhabhāvanā*), sur les angoisses des enfers froids et chauds : angoisses d'ailleurs imaginaires. Un texte célèbre compare très expressément les souffrances infernales aux affres du cauchemar : « Mais pourquoi gémis-tu, ô notre ami ? tu es ici, dans ta maison » — « Je souffre les souffrances de l'enfer, et vous me dites de ne pas gémir ! » — « Mais non, réveille-toi, tu es ici, dans ta maison ». Et l'homme, réveillé, retrouve enfin le calme[1].

Impureté de la matrice et du sang, eaux brûlantes de la Vaitaraṇī, tortures raffinées que la pensée coupable prépare pour son propre châtiment, tout cela est « d'apparence » (*sāṁvṛta*), — tout cela, de l'avis des esprits forts, est peut-être « imaginaire » (*parikalpita*) ; — mais autant il est utile d'en connaître l'inanité si le sujet (*vyavahartar*) en est à ce point dans l'édification de la Bodhi où seules des craintes chimériques s'opposent au progrès, autant il est profitable d'abandonner l'esprit à des vues répugnantes et horrifiques si la pensée est encore dans la disposition (*avasthā*) où le dégoût et la crainte détournent seuls d'actes très certainement destinés à mûrir en souffrances irréelles[2].

[1] *Madh. vṛtti*, p. 50; Burnouf, *Introduction*, p. 543.

[2] « Petite graine porte grand fruit » (*Çālistamba*); aussi, pour un péché qui n'a duré qu'un instant, on reste pendant un *kalpa* dans l'*Avīci*, le plus terrible des enfers (*Bodhicaryāv.*, IV, 21).

Telle est, encore que tout soit vide et illusoire, la justification des défenses et des moyens qui en facilitent l'observance. On doit éviter les mauvaises destinées; on doit éviter les actes mauvais, fruits et semences de l'idée du moi.

B. *Viratis et Çamatha sont insuffisants.*

Mais ne faut-il pas s'en arrêter là? J'admets que le bouddhiste proscrive la haine et le désir, pratique les *viratis*, revête avec les haillons du moine le parfait détachement. C'est la préparation du *nirvāṇa*. Mais le bouddhiste, s'il renonce au mal (*apuṇya*), ne devra-t-il pas renoncer à ce que les hommes appellent le bien (*puṇya*), puisque la délivrance, comme le *yoga*, est par définition la fin de toute activité intellectuelle?

Peut-être cette conclusion est-elle inévitable pour les logiciens que nous sommes, et plusieurs écrivains opposent en effet à la charité active du chrétien l'égoïste inaction du *bhikṣu*. Ce n'est pas le lieu d'examiner les faits, les fruits auxquels l'arbre doit être jugé; d'ailleurs on se gardera de confondre le *bhikṣu* du Petit Véhicule, dont le type, — dès ici-bas réalisable, — est la stupidité insensible de l'*arhat*[1], avec le fidèle du Grand Véhicule qui a pour patrons

[1] N'oublions pas cependant le Cariyapiṭaka, la légende de Vessantara, etc., etc. L'arhat est un «délivré» (*jīvanmukta*); quoi d'étonnant qu'il soit stupide et insensible «comme s'il était en bois» (*kāṣṭhavat*)? — Voir aussi Majjhima, n° 152 (Mme Rhys Davids, dans la revue birmane *Buddhism*, I, p. 46).

et pour modèles, nous dit I-tsing, les miséricordieux Bodhisattvas[1]. Toujours est-il que l'emploi de moyens « actifs » paraît malaisément justifiable dans la poursuite du *nirvāṇa*, état d'inconscience[2]. Ne faut-il pas rester « immobile comme un morceau de bois »[3], non seulement quand la tentation nous presse, mais encore quand la charité, quand la piété nous émeuvent? Tout désir, tout orgueil (*māna*), — principe d'action, — n'est-il pas *a priori* contraire au but poursuivi?

Les bouddhistes ne l'ont pas cru, et ceci pourrait nous suffire; mais l'occasion est peut-être bonne pour protester contre une méthode, d'un emploi trop commode et trop répandu dans les recherches d'histoire religieuse ou philosophique, contre la méthode qui prête aux sauvages, — ou aux Hindous, — une rectitude de logique à laquelle échappent très souvent nos pensées et nos actions. Les systèmes et les conceptions d'ordre général, que notre analyse les dégage des institutions et des rites les plus significatifs ou des textes les moins suspects, correspon-

[1] « Those who worship the Bodhisattvas and read the Mahāyāna Sūtras are called the Mahāyānists... » (*Takakusu*, p. 14).

[2] La définition du *nirvāṇa* prend souvent une couleur positive et religieuse. Le Brahman n'est-il pas tenu pour « être-pensée-joie »? Le *nirvāṇa* sera appelé *niḥçreyasa* et on parlera du bonheur de la méditation sans conscience. A la longue, les mots et les symboles sont détournés de leur sens : la *prajñā* devient une divinité aux allures çivaïtes ou vedāntiques; le « corps de diamant » (*vajrakāya*) qui est le *tattva* ou vérité, c'est-à-dire le néant, devient le *tattva* ou réalité.

[3] *sthātavyaṁ kāṣṭhavat tadā*, *Bodhicaryāv.*, v, 50-54.

dent quelquefois d'une manière trop inexacte à la diversité des forces qui animent la société religieuse toujours en marche, héritière de multiples traditions et grosse de l'avenir. D'ailleurs, l'homme lui-même est double, divisé entre les deux amours dont parle Platon, entre la foi et l'orgueil, entre la religion et la superstition : et les systèmes, œuvres le plus souvent anonymes et collectives, fussent-ils nés de l'effort individuel d'un grand génie, portent la marque de cette contradiction essentielle et primitive.

Les vues simplistes servent l'ordre et la clarté du discours, mais aux dépens de l'exactitude. Qu'il s'agisse du démonisme de l'Atharva, allié de si près au monothéisme du culte varuṇique[1]; du mysticisme immoral des Tantras, non étrangers sans doute à la piété et à l'ascétisme; ou des systèmes de morale qui paraissent devoir s'associer au nihilisme bouddhique, — on se trompera gravement en oubliant les désordres étranges de la pensée humaine, « semblable, dit Çāntideva, à un éléphant déchaîné »[2], ses incertitudes, ses caprices, sa mauvaise foi, — et son amour permanent pour la vérité. Il ne faut pas simplifier ce que la nature et l'histoire ont compliqué, ni isoler ce qu'elles ont mêlé.

L'alliance intime, dans le Mahāyāna, du nihilisme

[1] J'entends que le démonisme et le monothéisme, inconciliables en effet, se superposent souvent dans la conscience du fidèle, primitif ou non. — M. V. Henry, dans l'ouvrage cité p. 407, n. 1, montre très bien le caractère religieux de la magie et du mythe.

[2] *Bodhicaryāv.*, v, 2.

et de la compassion[1], pour étrange qu'elle paraisse, est affirmée dans d'innombrables textes. Elle résulte de facteurs historiques et psychologiques difficiles à déterminer; mais nous nous préoccupons seulement ici des efforts accomplis par les théologiens pour atténuer ou expliquer l'antinomie profonde des doctrines qui s'imposaient à leur conscience philosophique et à leur foi.

La métaphysique des Sūtras et de la Prajñā n'est pas étrangère à l'apathie des bonzes, que quelques auteurs ont peut-être exagérée[2]; mais elle n'y aboutit pas nécessairement, de l'avis du moins des intéressés. Les explications qu'on nous donne ne sont pas mauvaises; et la charité comme la piété, — que

[1] Alliance clairement exprimée, notamment dans les textes tantriques : *çūnyatākaruṇayor abhinnaṁ bodhicittam* (*Hevajraḍākinījālasaṁvaratantra*, Ms. Burn. 117, fol. 26 *b*); *prajñākaruṇayor aikyaṁ jñātvā* (*Pañcakrama*, VI, 7). — *çūnyatākaruṇāgarbhaceṣṭitāt puṇyaçodhanam* (*Çikṣās.*, 270. 8, kārikās 21 et 23). La première stance du *Madhyamakāvatāra* (*Tandjour*, Mdo XXIII, fol. 225) définit à ce point de vue la pensée de Bodhi (*bodhicitta*). *Çikṣās.*, 165. 2 : « C'est par la science et la pitié réunies que se réalise l'abandon de l'existence (*sattvatyāga*). Par la science seule, il est difficile de comprendre la vacuité (*çūnyatāvabodha*); et si la pitié est isolée, la force des passions l'emportera bientôt. » — On ne peut vraiment aimer le prochain si on croit au moi : la remarque est très judicieuse.

[2] Je pense surtout à Spence Hardy : « Les prêtres ont presque tous une expression qui approche de l'idiotisme. Le plus grand nombre de ces pauvres gens vont vaguant, avec un sourire niais et un regard vide; ils semblent peu éloignés, pour l'intelligence, de la création animale » (*East. Mon.*, p. 312). Taine, qui cite ce passage, conclut : « Sous cette théologie et sous cette discipline, l'homme se réduit à un mannequin ».

nous tenons pour les aspects importants de la loi morale, — ne sont pas pleinement injustifiées dans le système bouddhique : l'hypothèse du *saṁsāra* leur donne une valeur absolue et actuelle (*abhyudayārtham*); d'autre part, une analyse persévérante et délicate a démontré aux bouddhistes leur valeur méthodique, leur prix inestimable en vue de l'annihilation tant souhaitée et si lointaine (*niḥçreyasārtham*).

5. *Karuṇā.*

Le mérite (*puṇya*) est essentiellement la *pāramitā* du don (*dāna*) ou de la compassion[1] (*karuṇā*). Comment, si j'ose le dire avec quelque inexactitude, la bonté et la compassion couvrent la multitude des péchés et se trouvent ainsi justifiées *a posteriori*, nous aurons à l'examiner quelque jour en étudiant la théorie de la satisfaction; il faut tout d'abord dire le but premier de la *dānapāramitā* et déterminer son caractère.

De même que la connaissance exacte (*vipaçyanā*), par la méditation ou exercice méthodique des *smṛtyupasthānas* (applications de l'esprit)[2], tend à la sup-

[1] *karuṇā* = *kṛpā* = *dāna*. — Étymologies de Buddhaghoṣa, *Atthasālinī*, § 424 : *paradukkhe sati sādhūnaṁ hadayakampanaṁ karotī ti karuṇā. kiṇāti vā parassa dukkhaṁ hiṁsati vināsetī ti karuṇā. kirīyati vā dukkhitesu, pharaṇavasena pasārīyatī ti karuṇā.* — La karuṇā est le second des Brahmavihāras (*Dh.-s.*, XVI).

J'écarte la traduction «charité»; elle convient trop mal à la karuṇā qui doit être *trikoṭipariçuddha*. (Voir ci-dessous, p. 417, l. 4).

[2] Voir *M. Vyut*, § 38, *Dh.-s.*, XLIV, *Çikṣās.*, chap. XIII et XIV.

pression de l'idée du moi, arrachée avec ses racines par l'abolition de l'idée d'être; de même que l'égalité (ou le calme, *çamatha*) apaise, par une action directe, les manifestations égoïstes; de même, en supprimant par la vertu du contraire (*pratipakṣabalena*) l'acte et la volonté égoïstes, c'est-à-dire l'idée du moi en action, la *dānapāramitā* a pour nécessaire résultat la purification, c'est-à-dire l'abolition, de l'acte et de la volonté.

Elle est donc un moyen (*upāya*) essentiel, une méthode d'anéantissement, méthode théoriquement rigoureuse et difficile.

Ce n'est pas donner que de donner en vue d'un avantage personnel. Le bodhisattva, c'est-à-dire le « donneur » (*dātar*)[1], ne fait aucune distinction entre le moi et le non-moi; il réalise pratiquement d'abord, pour la réaliser ensuite dans sa pensée, la *parātmasamatā* ou « non-différenciation du moi et du prochain »[2]. « Quelle différence entre la douleur du prochain et la mienne? l'une et l'autre ne sont-elles pas douleur? S'il faut soulager la seconde, il faut soulager la première. J'ai horreur de la souffrance : mais cette horreur est commune à tous les êtres vivants »[3]. Ce qu'on donne a d'ailleurs bien peu de

[1] *Bodhisattvo'si dātā 'si* (*Maṇicūḍāvadāna* dans *Svayaṁbhūpurāṇa*).

[2] *Bodhicaryāv.*, VIII, 90 et suiv.; *Çikṣās.*, 357. 16.

[3] Çāntideva démontre ici la solidarité par des analogies physiologiques : la douleur d'un membre n'est pas la douleur d'un autre membre; cependant la main vient au secours de tous les membres.

prix : « La mort me prendra tous mes biens : plutôt les donner d'abord aux créatures »[1]. Qui se sauve, se perd; qui se perd, se sauve : « Je suis destiné aux tortures de l'enfer si je prétends me garder; plutôt me sacrifier aux créatures! ». « Il ne faut pas t'aimer, si tu t'aimes; si tu veux te garder, il ne faut pas te

Puisqu'il n'y a pas de moi; puisque la douleur, si elle n'est pas une abstraction, n'*appartient* cependant à personne, le raisonnement n'est pas mauvais. — Mais je trouve Çântideva plus persuasif quand il expose que « les divins Bodhisattvas souffrent de la douleur de tous les êtres ». Or nos péchés et leurs bienfaits nous constituent les débiteurs des Bodhisattvas. C'est par la sollicitude des Dieux que les hommes sont solidaires (voir ci-dessous, p. 437, n. 1). Et s'il faut dire toute ma pensée, c'est ce point de vue religieux qui a, sinon engendré, du moins développé la « charité » bouddhique. Çântideva, après tant de siècles, témoigne encore de l'admiration, de la surprise avec laquelle l'Inde a considéré Çâkyamuni l'inventeur de la charité (voir ci-dessus, p. 371, n. a). Sans doute, l'École prise si haut le « désir du bien [d'autrui] » (*hitâçaṁsana*) qu'elle le met, fût-il inactif, au-dessus du culte du Bouddha :

hitâçaṁsanamâtreṇa buddhapūjā viçiṣyate,

mais nous verrons que le culte du Bouddha est inséparable du « désir du bien d'autrui ». Et on ne doutera pas que la *pūjā* de Çâkyamuni soit plus ancienne, plus hindoue, plus susceptible de séduire et de moraliser, que les spéculations sur le néant et l'impersonnalité de la douleur. — Avouons, cependant, que la notion du *karman* objective et transforme en « loi métaphysique » le sentiment humain de la compassion : « le cœur des bons s'émeut »; il faut avoir pitié. Cet impératif trouve dans la transmigration un appui solide, sinon un fondement nécessaire, et cela en dehors de toute idée d'un Dieu personnel. — L'ancien *darçana* des bouddhistes a un idéal moral désintéressé, une idée du devoir; et il complète et consolide cet idéal par la notion de responsabilité. La loi du *karman*, étant d'ailleurs infaillible, éternelle et toute puissante, n'est qu'un des aspects de l'Absolu; mais l'Absolu ne devient bon et libre que quand il s'incarne ou se symbolise dans un Tathāgata.

[1] *Bodhicaryāv.*, III, 11.

garder »[1]. « Comme je traitais jadis le prochain, je traiterai le moi, envieux, sévère, injuste; comme je traitais le moi, je traiterai le prochain » : il faut pratiquer non seulement la *parātmasamatā*, mais encore le *parātmaparivartana*[2].

La *karuṇā* cependant n'est rien moins que l'amour du prochain. Le don n'est pas digne du nom de « vertu parfaite » (*pāramitā*) s'il est pratiqué dans une pensée de compassion[3], telle que nous entendons la compassion, c'est-à-dire la pitié naturelle aux cœurs bien nés pour un frère qui souffre : *sādhūnaṁ hadayakampanam.*

Étranger à tout égoïsme, le *dāna* est exempt de tout altruisme : il n'a plus rien d'humain en vérité. La compassion suppose à coup sûr l'idée d'un être souffrant; elle est donc contaminée d'ignorance, car elle nourrit l'idée détestable de l'être. Et de même que le don, de même la moralité (*çīla*), la patience (*kṣānti*), la force (*vīrya*), le recueillement (*samādhi*, *dhyāna*) ne sont des vertus bouddhiques (*pāramitās*) que si elles sont pénétrées, réglées et inspirées par la science (*prajñā*), c'est-à-dire par la connaissance du double vide, externe et interne (*bahiradhyātmaçūnyatā*). La Prajñāpāramitā est le guide des autres vertus naturellement aveugles (*jātyandha*) et débiles[4].

[1] *Bodhicaryāv.*, VIII, 171, 172 :
na kartavyātmani prītir yady ātmaprītir asti te,
yady ātmā rakṣitavyo 'yaṁ rakṣitavyo na yujyate.

[2] *Ibid.*, VIII, 120 et suiv.

[3] *açuddha karuṇāçaya*, voir *Bodhicaryāv.*, III, 22; V, 87.

[4] *Bodhicaryāv. p.*, IX, 2 (citation de la *Prajñāpāramitā en cent mille articles*).

La « vertu du don » à son degré le plus parfait est donc à proprement parler sans objet[1]. Elle est pratiquée par le bodhisattva conscient du néant universel; elle est « pure au triple point de vue » de celui qui donne, de celui qui reçoit, de ce qui est donné (*trikoṭipariçuddha*)[2] : personne ne donne, personne ne reçoit, rien n'est donné. Le don a pour matrice la pitié et le vide[3].

Il semble qu'il y ait contradiction dans les termes et Çāntideva rencontre l'objection[4] : « Si l'examen

[1] *anālambanā.* Voir ci-dessous, p. 418, n. 2.

[2] *Bodhicaryāv. p.*, IX, 4, (p. 249. 21).

[3] *çūnyatākaruṇāgarbhād dānād bhogasya vardhanam*
Çikṣās., kārikā 23.

[4] *Bodhicaryāv.*, IX, 76 :

yadi sattvo na vidyeta kasyopari kṛpeti cet,
kāryārtham abhyupetena yo mohena prakalpitaḥ.

« S'il n'existe point d'être, sur qui portera la pitié? sur l'être imaginé par une erreur admise en vue du but à atteindre. »

Comm. : *yadi sarvathaiva sattva ātmā pudgalo vā vicāryamāṇo na vidyeta, na syāt, tadā kasyopari karuṇā bodhisattvānāṁ bhavet? sattvam antareṇa kim ālambya pravarteta?... tasmād avaçyaṁ prathamataḥ sattvālambanā karuṇābhyupagantavyā. duḥkhitasattvādhiṣṭhānena samutpatteḥ, sattvābhāve ca sā na syāt. iti cet, evaṁ manyase yadi, tadā naitad vaktavyam ity āha : kāryārtham ityādi. kāryam abhimataṁ sādhyaṁ puruṣārtha ity ucyate. tadartham abhyupetena svīkṛtena mohena saṁvṛtyā yaḥ prakalpitaḥ samāropitaḥ sattvas tasyoparīty arthaḥ. tathā hi sakalakalpanājālarahitaṁ sarvāvaraṇavinirmuktaṁ paramapuruṣārthatayā buddhatvam iha sādhyam. tac ca sarvadharmānupalambham antareṇa nādhigamyate. sa ca prajñāprakarṣagamanāt saṁpadyate. tac ca sādaranirantaradīrghakālābhyāsād upajāyate. tadārambhaç ca karuṇāvaçād utpadyate. sā ca prathamato duḥkhitasattveṣu pravartamānā saṁbhārārambhanidānam upapadyata iti kāryārthaṁ mohasya saṁvṛtisatyarūpasyābhyupagamaḥ. tataḥ prathamataḥ sattvālambanaiva karuṇā; tataḥ paraṁ dharmālambanā 'nālambanā ca.*

philosophique démontre l'inexistence d'un être, d'un *ātman*, d'un *pudgala* quelconque, quel sera l'objet de la pitié du bodhisattva?... la pitié n'a-t-elle pas pour raison d'être une créature malheureuse? ». Le Mādhyamika n'en disconvient pas; il sait que la pitié suppose l'illusion, mais que la pitié seule peut détruire l'illusion : « En vue du but à atteindre [1], en vue de sa fin, l'homme doit admettre l'existence d'un être d'ailleurs irréel et avoir pitié de cet être. La fin suprême de l'homme, c'est la qualité de Bouddha, lequel est dépouillé du réseau des imaginations, exempt de toute passion et de toute connaissance; elle ne peut être réalisée que par l'absolue abstention de l'esprit vis-à-vis de tous les *dharmas* [c'est-à-dire de toutes les notions]. Cette abstention résulte du progrès de la science en nous, et ce progrès, — fruit d'un exercice minutieux, ininterrompu et prolongé, — a pour principe la pitié, [car la pitié seule peut déraciner l'amour du moi]. La pitié, s'exerçant d'abord sur la douleur des créatures, est la cause première de l'équipement [de connaissance] : par conséquent, en vue du but qu'il poursuit, le bodhisattva adhère à cette illusion qu'est la vérité de l'apparence [: il admet d'abord l'existence d'un être qui souffre]; et la pitié d'abord s'exerce sur cet être, ensuite sur les *dharmas* [ou la douleur même, abstraction faite du patient]; en son degré sublime, elle n'a plus aucun objet [2]. »

[1] *kāryārtham*. J'ai inexactement traduit *kāryamoha* [ci-dessous, p. 420, n. 2] par « folie du devoir », *Journ. as.*, 1902, II, p. 290.

[2] De même pour la *maitrī* (= *parasukhasyāçaṁsā prārthanā tṛṣṇā*

« Voici notre pensée : il n'est pas tout à fait exact que l'être (*sattva*) soit sans existence; car, au point de vue de l'apparence, on désigne les *skandhas*, etc., sous le nom d'*ātman* [ou de *sattva*]. [Le Bouddha l'a expressément remarqué]. A examiner les choses scientifiquement, on ne constate pas l'existence réelle de l'être : soit; il n'est pourtant pas défendu [d'admettre l'être] en se plaçant au point de vue des apparences [1]. »

« [C'est bien ce que dit le poète en s'adressant au Bouddha] : « La science s'attache à la vérité, la compassion à l'apparence; « irréel cet univers » : tel fut ton arrêt quand ton examen rechercha la vérité; mais lorsqu'en toi pénétra la compassion, mère des dix forces [du Tathāgata], alors tu ressentis pour le monde l'amour d'un père pour un fils qui souffre. »

« Et dans le Catuḥstava : « La notion de l'être ne trouve pas place en toi, ô Protecteur! mais ta

'bhinandanam). Voir *Çikṣās.*, 212. 12 (et 259) : *sā trividhā Āryākṣayamatisūtre 'bhihitā. sattvārambaṇā maitrī prathamacittotpādikānāṁ bodhisattvānām; dharmārambaṇā caryāpratipannānām...; anārambaṇā maitrī anutpattikadharmakṣāntipratilabdhānāṁ bodhisattvānām iti.*

[1] *ayam abhiprāyo : na sarvathā sattvasyābhāvaḥ, skandhādayo hi saṁvṛtyā 'tmaçabdenocyante... tato yadi nāma prajñayā nirūpayataḥ paramārthataḥ sattvānupalambhas, tathāpi saṁvṛtyā na niṣidhyata iti.*

Oserai-je remarquer que Prajñākaramati, auteur de notre commentaire, me paraît compromettre ici la bonne doctrine? Au point de vue de la vérité vraie les *skandhas* eux-mêmes n'existent pas. Les *skandhas* sont de *saṁvṛti*; quant au *sattva*, il est pure imagination (*parikalpa*).

compassion est excessive pour les êtres tourmentés par la douleur[1]. »

« On emploie donc le mot *sattva* pour désigner la forme et [les autres *skandhas*] : la compassion ne manque pas d'objet. »

L'objectant n'est pas convaincu[2] : « Vous parlez d'un but à atteindre, mais qui pourra atteindre ce but (*kārya*), qui pourra le poursuivre, s'il n'y a pas d'être ? »

[1] *yataḥ prajñā tattvaṁ bhajati karuṇā saṁvṛtim, atas*
tavābhūn « niḥsattvaṁ jagad » iti yathārthaṁ vimṛçataḥ;
yadā cāviṣṭo 'bhūr daçabalajananyā karuṇayā,
tadā te 'bhūd ārte suta iva prema jagati.

Catu[ḥ]stave 'py uktam :
sattvasaṁjñā ca te nātha sarvathā na pravartate,
duḥkhārteṣu ca sattveṣu tvam atīva kṛpātmakaḥ.

Bhagavat, exempt de *rāga*, peut-il être pitoyable ? La question est posée *Kathāvatthup.*, XVIII, 3, par les Uttarāpathakas. Réponse affirmative. M. Rhys Davids signale *Milinda*, I, p. 165. — Voir aussi *Bodhicaryāv.*, VI, 122.

[2] *kāryaṁ kasya na cet sattvaḥ ? satyam, īhā tu mohataḥ;*
duḥkhavyupaçamārthaṁ tu kāryamoho na vāryate.

yadi sattvo nāsti, tadā ekasyānuyāyino 'bhāvād rūpādīnām utpannavināçitvāt kāryaṁ kasya? na kasya cid ity arthaḥ. satyam ity abhyupagama iti... naiva kasya cit paramārthataḥ kāryam, asvāmikatvāt sarvadharmāṇām. yady evaṁ kathaṁ tarki tatsādhanāya prathamataḥ pravṛttir? iti cet, īhā tu mohataḥ. īhā ceṣṭā punas tatkāryārthitayā vyāpāramohāt, « mamaivaitat kāryaṁ bhaviṣyati » ity ekatvādhyavasāyena sattvābhāve 'pi saṁvṛtyā māyāsvabhāvatayā, vastuto nirīhatvāt sarvadharmāṇām anyatra pratītyasamutpādāt... tasmāt saṁvṛter eva kāryārthavyāpāraḥ.

nanu ca moho nāmāvidyāsvabhāvatayā sarvathaivānupādeyaḥ, tat kathaṁ punas tasyaiva svīkāra ? ity ata āha : duḥkhetyādi. dvividho hi mohaḥ. saṁsārapravṛttihetus, tatpraçamahetuç ca. tatra yaḥ saṁsāranidānaṁ sa prahātavya eva ; anyas tu yaḥ paramparayā duḥkhavyupaçamārthaṁ sarvasattvajātyādivyasananivṛttinimittaṁ kāryamohaḥ,

« C'est bien notre avis, répond le Mādhyamika; personne en réalité n'a rien à faire, car les phénomènes successifs (*dharmas*) n'ont pas de maître, [c'est-à-dire n'appartiennent à aucun *ātman*]... C'est donc par illusion qu'on se flatte de désirer un résultat (*kārya*) et que l'on dit : « le résultat *m*'appartiendra »; car il n'y a pas d'unité dans ce *moi*, il n'y a pas d'être, les *dharmas* n'ont pas d'activité en dehors de la causalité nécessitante. C'est donc par concession à l'apparence que le bodhisattva s'applique en vue du résultat. » — « Mais, direz-vous, cette apparence est *avidyā*, illusion : il faut donc s'en dégager; et le Mādhyamika prescrit de s'y attacher ! » — « Distinguons : il y a deux sortes d'illusion; la première alimente le *saṁsāra* [ou évolution de notre être psychique], la seconde tend à l'apaiser; la première, l'illusion du moi, doit être rejetée; la seconde, l'illusion du but, — c'est-à-dire de la vérité suprême poursuivie en vue d'apaiser la souffrance de tous les êtres, — loin de l'écarter, loin de la condamner, nous l'adoptons. »

Mais poursuivre la Bodhi n'est-ce pas s'adonner à la première illusion, à l'illusion du moi qui enchaîne ce prétendu moi dans le monde de l'apparence ? Non, car la Bodhi est par définition le moyen de sauver les créatures : elle n'est le salut personnel que par surcroît et par accident. « Ce but [la Bodhi], les bodhisattvas ne s'y attachent pas en vue du bon-

kāryasya paramārthasatyalakṣaṇasyādhigamāya mohaḥ, sa punar na vāryate, na pratiṣidhyate, upādīyata eva paramārthayogitvāt.

IMPRIMERIE NATIONALE.

heur personnel, mais pour interrompre les souffrances infinies de tous les êtres. On ne peut réaliser le but qu'en possédant la vérité supérieure [du néant des *dharmas*], mais pour arriver à cette possession l'illusion du but est nécessaire : on n'atteint la vérité vraie que par la vérité de l'apparence[1]. »

Cette discipline, dans l'ensemble, est fortement liée. Penser au moi, aimer le moi, c'est la source intarissable de l'illusion; et l'on ne peut se dégager de l'égoïsme qu'en vivant exclusivement pour le prochain, car il est vain d'essayer de ne pas penser. Ce prochain, les bouddhistes le veulent assez abstrait pour que la compassion soit dégagée de toute émotion particulière : sans amitié comme sans attachement, la pitié pour la foule anonyme des êtres douloureux se répand sur toute créature sans en distinguer une seule. Bien plus, les bouddhistes nient l'existence réelle du prochain, en sorte que la compassion, loin d'être son but à elle-même, n'est qu'un moyen d'atteindre l'extinction du moi : le bodhisattva doit s'efforcer de détruire, doit détruire toute douleur, car la délivrance ou annihilation est dans le Grand Véhicule subordonnée ou identique à l'acquisition de la dignité de Bouddha, le grand guérisseur. Aussi le vœu, le *praṇidhāna* suprême

[1] *tad api kāryaṁ nātmasukhābhilāṣena mahadbhir upādīyate, api tu sarvasattvānām ātyantikasarvaduḥkhavyavacchedārtham. tatra copāyabhūtaḥ paramārthādhigama eva. tasyāpy upāyabhūtasaṁvṛtim antareṇa paramārth[asy]ānadhigamād iti duḥkhapraçamārthatā kāryamohasay.*

d'Amitābha, n'est-il pas un vœu de libre choix, car le bodhisattva ne peut en effet être délivré que tous les êtres ne le soient, c'est-à-dire qu'il ne pense avoir délivré tous les êtres [1].

Il n'est pas mauvais que le candidat à la Bodhi reconnaisse, — du moins dans le fond et l'arrière-plan de la conscience, — les êtres pour inexistants et la compassion comme un moyen [2]. Mais qu'il ne s'appesantisse pas imprudemment sur cette idée, car il tomberait dans la *vibhavatṛṣṇā*, dans le désir du *nirvāṇa* ou du néant. D'après les théologiens, il ne s'occupera en toute occasion que de pratiquer le don [3]; il sacrifiera même ses heures de lecture et de méditation [4], « l'équipement de connaissance », à l'accomplissement

[1] Vœu originel (?) d'Amitābha : « Je n'obtiendrais pas la connaissance parfaite, si quelqu'un des êtres vivants des dix points [cardinaux] qui croit en moi avec la vraie pensée et le désir de naître dans mon pays et qui répète dix fois par la pensée mon nom, ne naissait pas dans la Sukhāvatī » (Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 139). — Le même vœu, dégagé des préoccupations de la Terre Pure, dans le *Daçabhūmaka* (cité *Çikṣās.*, 228. 5) : *na cātyantopaçamaṁ sarvasaṁskārāṇām adhigamiṣyāmaḥ sattvaparipācanatāyai;* et dans le *Mañjuçrībuddhakṣetraguṇavyūhas.* (*Ibid.*, 14. 7) :

nāhaṁ tvaritarūpeṇa bodhiṁ prāptum ihotsahe,
aparāntakoṭiṁ sthāsyāmi sattvasyaikasya kāraṇāt.

[2] La connaissance du vide est indispensable à la compassion, car on ne sacrifie le moi au prochain que si l'on connaît le néant du moi (*Cf. Çikṣās.*, 165.2), à moins d'admettre la paternité des Bouddhas, ce qui n'est plus de la vérité de l'apparence. Voir ci-dessous, p. 438, n. 4.

[3] Voir par exemple *Ciksās.*, kārikā 26; *Bodhicaryāv.*, v, 101 :

pāraṁparyeṇa sāṣād vā sattvārthaṁ nānyad ācaret.

[4] Voir p. 426, n. 2 *in fine*.

d'un devoir qui passe avant tous les autres, — bien que de sa nature inférieur, — et qui, l'expérience des Tathāgatas en fait foi, devient facile quand on s'y applique avec persévérance. Le bodhisattva n'a point à se mettre en quête de philosophie [1] : de l'heure même où il a, conscient (*saṁprajānan*) et sérieux, produit la pensée de Bodhi, la résolution de devenir Bouddha pour le salut des êtres, toutes ses pensées sont dominées par la Bonne Pensée, tout en lui se change en mérite [2] et le char du Grand Véhicule le conduit rapidement à la Bodhi qu'il ne désire et parce qu'il ne la désire que pour les autres. — De la pitié « avec objet », il passera insensiblement à la pitié « sans objet ». S'oubliant lui-même, il méprisera ce qu'il donne, et finira par oublier à qui il donne (*trikoṭipariçuddhā karuṇā*).

N'allez pas croire qu'il perde son temps à chercher le *nirvāṇa* par la voie apparemment détournée de l'amour des créatures : pour être moins hardie, cette voie est moins laborieuse; ou plutôt le labeur n'est plus une peine pour le bodhisattva : « Il va plus vite que le *çrāvaka* », qui prétend utiliser le chemin plus direct de la méditation scientifique [3]. « La souffrance

[1] *Āryadharmasaṁgīti* (cité dans *Bodhicaryāv. p.*, IX, 76) : *na Bhagavan bodhisattvenātibahuṣu dharmeṣu çikṣitavyam. eka eva hi dharmo bodhisattvena svārādhitaḥ kartavyaḥ supratibaddhaḥ. tasya karatalagatāḥ sarve buddhadharmā bhavanti...*

[2] Voir *Bodhicaryāv.*, I, 18, 19.

[3] *Bodhicaryāv.*, VII, 29 :

kṣapayan pūrvapāpāni, pratīcchan puṇyasāgarān,
bodhicittabalād eva çrāvakebhyo 'pi çīghragaḥ.

physique vient du péché, la souffrance morale de l'erreur : son corps est réconforté par le mérite, son esprit par la sagesse; comment le miséricordieux pourrait-il souffrir, demeurant ici-bas pour les autres[1]? » Les créatures n'agissent qu'en vue du bonheur et combien souvent ne se trompent-elles pas dans leurs espérances? le bodhisattva trouve le bonheur dans l'action charitable elle-même[2].

Tout est embûche pour le philosophe ambitieux qui, sans calculer ses forces, prétend prendre d'assaut le *nirvāṇa*. Au contraire, « cela même qui est défendu sera permis au compatissant qui recherche le bien d'autrui »[3]. La compassion, à certain point de vue, est une vertu inférieure à la vertu de science, moyen suprême et essentiel; à la vertu de recueillement (*samādhi*), si voisine de la science; — la compassion en effet est entachée d'erreur, — et c'est un principe qu'il ne faut jamais, lorsqu'on est à même de pratiquer un devoir d'ordre élevé, le sacrifier à un devoir inférieur : exception est faite pour la vertu de compassion qui est la vertu cardinale, l'*ācāra*, la « pra

[1] *Bodhicaryāv.*, VII, 27, 28. — L'Arhat (*Milinda*, II, 75) n'a pas de souffrance (*vedanā*) morale (*caitasika*), étant maître de son esprit; mais il n'est pas maître de son corps.

[2] C'est la *karmarati*. — *Ibid.*, VII, 63.

[3] *Bodhicaryāv.*, V, 84 :

niṣiddham apy anujñātaṁ kṛpālor arthadarçinaḥ.

Voir aussi V, 42 :

dānakāle tu çīlasya yasmād uktam upekṣaṇam.

Çikṣās., 167.2 : « Y voit-il un plus grand avantage pour les créatures ? qu'il rejette la règle (*çikṣāṁ nikṣipet*). »

tique » même du fidèle[1]. Ce n'est pas qu'on ne puisse pécher par compassion, j'entends par la vertu de compassion et non par une pitié mal entendue : nous pensons que certains bodhisattvas, pour accomplir leur vœu d'universel salut, n'eurent horreur ni du péché, ni des souffrances de l'enfer[2].

Un point en effet est digne de remarque : les doc-

[1] *Çikṣās.*, 11, 8; *Bodhicaryāv.*, v, 83 :

uttarottarataḥ çreṣṭhā dānapāramitādayaḥ,
netarārthaṁ tyajec chreṣṭhām anyatrācārasetutaḥ.

« Les pāramitās, à commencer par celle du don, sont meilleures les unes que les autres : qu'il ne sacrifie pas la meilleure à la moins bonne, sauf pour la pratique [des bodhisattvas] (*karuṇā*), digue [qui retient les eaux du mérite]. »

[2] *Bodhicaryāv.*, vi, 120. Les Bodhisattvas « brisent leur corps, vont en enfer pour les créatures ».

Le fragment de l'*Upāyakauçalya*, cité *Çikṣās.*, 167. 3, est très curieux. Il s'agit d'un ascète pratiquant la chasteté depuis quarante-deux mille ans. La pitié naît en lui : « Eh quoi, si je viole mon vœu, je suis destiné à l'enfer! mais je veux bien supporter la douleur infernale pourvu que cette femme soit heureuse et qu'elle ne meure pas! », et l'ascète revint sur ses pas, prit la femme par la main droite et lui dit : « Lève-toi, ma sœur, etc. ». — Mais l'ascète sera-t-il condamné à l'enfer? Non pas. Une pensée de pitié, fût-elle fugitive, fût-elle mêlée (*upasaṁhita*) de désir, produit un grand fruit. Le bodhisattva habile dans les moyens change en acte méritoire (naissance dans le monde de Brahmā) une action qui doit normalement être punie en enfer.

Mais nous lisons (*ibid.*, 167. 11) : « Si le bodhisattva concourt au salut d'une seule créature et commet un péché qui mérite cent mille siècles d'enfer, il doit supporter de commettre ce péché, il doit supporter cette souffrance infernale, mais il ne doit jamais négliger le salut d'une seule créature. »

Comparer l'*Imitation* I, xv, 1 : « Pour nulle chose au monde, ni pour l'amour d'aucun homme, on ne doit faire le moindre mal; on peut quelquefois cependant, pour rendre un service dans le besoin, différer une bonne œuvre ou lui substituer une meilleure... »

teurs réhabilitent le désir (*kāma*), l'affection (*rāga*)[1], — de même qu'ils distinguent un saint orgueil (*māna*) qui consiste à combattre l'orgueil, à revendiquer toute tâche infime ou laborieuse[2]. La haine n'opère que le mal; seule elle est systématiquement condamnée et en termes impitoyables[3]; mais, qui ne le voit?, on ne peut pratiquer le don sans être ému, sans compatir. Les péchés qui proviennent de l'affection sont excusables, car il est difficile de les éviter dans la *dānapāramitā;* les péchés de désir ne sont pas « mortels », car il y a des « moyens » pour les effacer.

On se tromperait d'ailleurs en ne distinguant pas la vertu de compassion de la compassion déréglée. Ne prenons pas à la lettre les légendes des Maṇicūḍa,

[1] *Çikṣās.*, 165. 5. Il est dit dans l'*Upāyakauçalyasūtra* : « De même qu'un homme possédant la science des *mantras* et que le roi a fait lier par cinq chaînes, peut briser toutes les chaînes par la puissance des *mantras;* de même un bodhisattva, habile dans les moyens, trouve plaisir dans les cinq jouissances (*kāmaguṇa*)..., mais lorsqu'il le veut, par une seule pensée d'Omniscience [= pensée de Bodhi] qui résulte de la force de la science, il va renaître dans le monde de Brahmā, — bien qu'il ait joui de toutes les jouissances ». « Mais, poursuit Çāntideva, il n'en est pas de même pour la haine: car, par nature, la haine est grandement coupable; et, en l'absence de la pitié, la possession du *moyen* est impossible. »

[2] *āryamāna*, *Mahāvastu*, II, 279; *Nettipakaraṇa*, p. 87 : *māno kusalo* (*yaṁ mānaṁ nissāya mānaṁ pajahati*). *Bodhicaryāv.*, VII, 54 : *mānasaṁnāha; ibid.*, VII, 49 :

triṣu māno vidhātavyaḥ karmopakleçaçaktiṣu.

Nettip., p. 87 : *taṅhā duvidhā; kusalā pi akusalā pi : akusalā saṁsāragāminī, kusalā apacayagāminī pahānataṅhā* Voir ci-dessus (p. 418, n. 2) la définition de la *maitrī.*

[3] *prakṛtimahāsāvadyatvāt, Çikṣās.*, 165. 10.

des Vessantara et des autres héros du don, *dānaçūras*. le don doit être raisonnable; et on trouvera dans les grands ouvrages de Çāntideva[1], sur cette question essentielle dans la pratique de la Bodhi, les éléments d'une théologie très ferme et très mesurée. Le fidèle perd tout par un zèle intempestif; on ne lui recommande pas de courir à la forêt voisine et de se faire manger par la première tigresse qu'il rencontrera; s'il doit consacrer tout son être (*ātmabhāva*) au salut des créatures, il doit le faire avec sagacité. Autre la charité du débutant (*ādikarmika*), autre la charité de celui qui est en route (*caryāpratipanna*). Capable de donner le don de religion (*dharmadāna*) par l'enseignement, le bodhisattva n'a plus le droit de donner le don de viande (*āmisadāna*); il est responsable de tout le bien qu'il peut faire et mieux vaut donner la « parole » (*pravacana*) à un peuple que sa chair à une bête féroce. — Le moine n'est pas autorisé à donner son vêtement religieux, « étendard de la Bonne Loi », gage peut-être de conversion pour les méchants.

L'*atidāna* ou don excessif est interdit. Il y a excès quand donner est moins utile que conserver (*rakṣaṇa*) : et la norme de l'utilité n'est autre que l'intérêt de l'ensemble des êtres. Nul égoïsme dans cette « sobriété » de la compassion : « mieux vaut le salut de la famille que le salut d'un seul »[2]; mais une sage ap

[1] *Çikṣas.*, kārikā 5 et suiv.

[2] Kumārila (*Tantravārt.*, p. 17. 17) cite le proverbe : *tyajed ekaṁ kulasyārthe* que le *Divyāvadāna* complète : *grāmasyārthe*

préciation des moyens convenables. Le bodhisattva, futur Bouddha, « pousse de Jina » (*jināṅkura*), craindra toutes les occasions qui retardent l'éclosion du germe sacré.

6. *Le culte des Bouddhas et l'application du mérite.*

A. *Position du problème.*

Si la compassion, inspirée on non par la science, s'impose comme un moyen essentiel de la délivrance, — les paroles et les œuvres du Bouddha ne laissent aucun doute sur ce point, — ce n'est pas la seule donnée de la vérité d'apparence que le bodhisattva doive admettre. De même qu'il reconnaît l'existence des créatures, occasions de patience et de pitié (*puṇyakṣetra*), de même il reconnaît l'existence des Bouddhas, causes sublimes d'édification (*anuttara puṇyakṣetra*).

Il y a plus. Tout n'est qu'illusion : mais les illusions qui concourent à l'apaisement ultime de l'illusion doivent être nourries et adoptées. L'utilité est en quelque sorte la règle de la vérité. Non seulement le bodhisattva emploiera dans la poursuite de la Bodhi tous les moyens qu'il est nécessaire d'employer, — étant donnée l'organisation du *saṁsāra*, de la *saṁvṛti*, — à savoir la pitié pour la douleur, la méditation du triple joyau; mais on ne lui interdira pas les pures imaginations dans la mesure où

kulaṁ tyajet, grāmaṁ jānapadasyārthe, ātmārthe pṛthivīṁ tyajet (p. 565. 8). — Comparer *Bodhicaryāv.*, VIII, 105; *Çikṣās.*, 281. 3.

elles sont utiles. Si la pensée d'un dieu sauveur aide le fidèle à faire le bien, pourquoi l'obliger à écarter cette pensée? cette pensée est-elle d'ailleurs complètement inexacte? Si le bodhisattva puise dans la conscience des services qu'il rend à autrui un puissant motif de pratiquer la pitié, doit-il condamner cette illusion que les mérites de l'acte sont applicables aux pécheurs? qui sait si les mérites ne sont pas applicables? — L'argument d'utilité qui justifie la pitié, d'après Çāntideva, conserve en tout cas sa valeur quand on examine certaines formes de la religion bouddhique, le culte des Bodhisattvas célestes et l'application du mérite. Mais on peut en outre se demander où finit ce qui est conforme aux données de l'expérience (*sāṁvṛta*), où commence ce qui est imaginaire (*parikalpita*).

Dans ce domaine, à proprement parler religieux, confluent, nous le répétons, des données de deux ordres : *sāṁvṛtas* ou de la vérité de l'apparence, *parikalpitas* ou imaginaires; et la dogmatique du Grand Véhicule n'est pas toujours soucieuse de les distinguer. Le doute (si on veut, le conflit) porte sur un point essentiel de la doctrine de l'acte. L'acte est-il « réversible » (*pari-nam*), le fruit de l'acte est-il applicable, communicable, — conception qui semble parfaitement hérétique, — le culte des Bouddhas et des Bodhisattvas, par l'offrande de soi-même, et l'application des mérites, forme supérieure de la *dānapāramitā*, prendront un caractère nettement religieux. Le Bodhisattva vient au secours du fidèle;

bien plus, « dans son amour gratuit »[1], il sauve les impies eux-mêmes, comme fait le Bienheureux dans le Bhāgavata et Amitābha dans les sectes de la Terre Pure : — « C'est surtout quand il est malade que la mère aime son fils, de même les Bodhisattvas ont surtout pitié des méchants »[2]. — Et le bodhisattva terrestre, le fidèle, aura conscience du glorieux apprentissage qu'il fait de la tâche divine en secourant les créatures. L'acte est-il inapplicable, « irréversible », — et il en est ainsi, j'en ai bien peur, au point de vue de la vérité de l'apparence, telle qu'elle est strictement définie, — le culte des Bodhisattvas vivants, comme le culte du Bouddha éteint, comme le culte de la Loi, ne porte des fruits que par sa vertu propre, indépendamment d'une action quelconque des Bodhisattvas, et cela par l'apaisement (*prasāda*), par la complaisance (*anumodana*) de l'esprit dans ces « Grands Miséricordieux » d'illusoire miséricorde. Et l'application des mérites n'est plus qu'une recherche subtile de l'esprit pour dégager la pratique du bien de tout mobile égoiste. La dévotion est absente de la piété, la charité de la compassion.

On peut essayer de faire dans la religion du Grand Véhicule (devoirs envers les Bouddhas, envers les créatures) la part du *sāṁvṛta* et celle du *parikalpita :*

[1] *akāraṇavatsala.*

[2] *glāne putre viçeṣeṇa mātā 'rtā jāyate yathā,*
asatsu bodhisattvānāṁ viçeṣeṇa dayā tathā.
cité dans le *Subhāṣitasaṁgraha*, fol. 11 (*Muséon*, 1903, IV).

l'irréversibilité, c'est la vieille doctrine, la doctrine vraie; la réversibilité, c'est une conception inexacte de la constitution du monde apparent. Mais l'entreprise n'est pas sans péril, car le Grand Véhicule est d'autant moins rigoureux en matière de pratique et d'opinion qu'il est plus pénétré de la vérité vraie du néant absolu... Les Tantras ne diront-ils pas : « De toutes les illusions, l'illusion qui s'appelle femme est la meilleure »? ne les verrons-nous pas subordonner tout le chemin de la délivrance et la conquête de la Bodhi au culte de cette illusion suprême? — Nous savons aussi que le Bouddhisme n'est, en principe, lié par aucune tradition[1] : « Tout ce qui est bien dit est parole du Bouddha », et dès lors une grande prudence est nécessaire.

D'autant qu'à notre connaissance le Grand Véhicule en vint à bouleverser la doctrine que les Mādhyamikas appelaient vérité de l'apparence, et qu'ils avaient héritée du Petit Véhicule. Il adopta un système théiste, fondé logiquement sur la croyance à l'acte réversible. Nos textes mādhyamikas, ainsi que nous l'avons dit, laissent régner quelque confusion : la dogmatique n'a pas oublié les vieux principes; elle s'achemine vers la philosophie nouvelle en agréant, au moins comme d'utiles illusions, les thèses qui justifient pleinement la dévotion et la charité.

[1] Voir notre article : *The authority of buddhist Āgamas*, *J. R. A. S.*, 1902 ; et, pour les réserves nécessaires, *Journ. as.*, 1902, II, p. 264, n. 2 et *Ratnakūṭa* (cité *Çikṣās.*, 55. 4) : *tathāgata eva sākṣī, tathāgata eva jānīte, nāhaṁ jāne.*

Nous exposerons la théorie du culte et de la *pariṇāmanā* d'après les deux points de vue du *sāṁvṛta* et du *parikalpita*, et en poussant aussi loin que possible la distinction.

B. *Culte des Joyaux. — Prasāda ou Bhakti?*

L'acte est « irréversible » : chacun agit et souffre pour soi. « Personne ne cause à autrui ni joie ni souffrance[1]. » — « Qui mangera les fruits de l'acte sinon Pūrṇa qui l'a accompli? » — L'École a raffiné cette doctrine : il est dit, par exemple, que le Bodhisattva a mérité par ses vertus qu'un vampire mendiant lui demande sa chair et son sang; de grands mérites lui ont acquis cette occasion merveilleuse de pratiquer les gestes héroïques des Saints. N'est-ce pas aussi un miracle que le Bouddha, bon et habile dans les arts de conciliation (*saṁgrahavastu*), soit injurié et vilipendé? Si un être aussi bon rencontre des ennemis, c'est sans doute la récompense d'un bienfait, non l'expiation d'une faute[2]. — Le mérite joue dans la vie du fidèle le rôle que notre théologie attribue à la Providence, suscitant les circonstances qui épurent et illuminent.

Mais il importe peu, au point de vue pratique, que la cause première de l'occasion doive être cherchée

[1] *sukhasya duḥkhasya na ko 'pi dātā,*
paro dadātīti kubuddhir eṣā.
Voir *Kathāvatthu*, XVI, 3.

[2] *Bodhicaryāv.*, VI, 106 :
sulabhā yācakā loke durlabhās tv apakāriṇaḥ
yato me 'naparādhasya na kaç cid aparādhyati.

dans l'acte personnel; l'occasion — de colère ou de patience, d'égoïsme ou de pitié, de scandale ou de lumière, — l'occasion est offerte par autrui; et toutes les occasions de vertu (*kalyāṇasamāgama*) procèdent, en dernière analyse, de la Bonne Loi. Naître quand le Dharma n'est pas prêché, c'est naître inutilement; — car encore que les créatures, objets de pitié et de patience, puissent par leur souveraine utilité être comparées aux Bouddhas[1], nous ne saurions sans la Bonne Loi comment il faut agir avec elles. Sans doute, c'est pour l'avoir mérité que nous sommes portés par ce vaisseau, qui est l'existence humaine capable de salut[2], et que nous vivons sous le règne de la Loi : la Loi néanmoins est l'occasion du mérite ; il faut la vénérer.

De même pour les deux autres joyaux, pour le Bouddha, modèle expression de la Loi, pour le Saṁgha, qu'il soit constitué par les amis spirituels (*kalyāṇamitra*), maîtres et écrivains, ou par la vénérable congrégation des Bodhisattvas vivants des innombrables univers[3].

Que le souvenir ou le culte du Bouddha (*buddhānusmṛti*, *°pūjā*) soit utile au fidèle; que la pensée en s'apaisant, en se complaisant dans le Bouddha et dans les vertus de la Communauté, se purifie et se

[1] *Bodhicaryāv.*, VI, 112 et suiv.

[2] *Bodhicaryāv.*, VII, 14 :

mānuṣyaṁ nāvam āsādya tara duḥkhamahodadhim.

[3] *Bodhicaryāv. p.*, II, 49. — *Saṁgho* = *aṭṭha-ariya-puggala-samūho.*

sanctifie par l'amour du bien aimable en soi, on ne peut en douter et l'expérience de tous les spirituels en est une preuve[1]. Mais ici l'action directe du Bouddha, éteint à jamais, n'est pas différente de l'action de la Loi : le Bouddha, comme le Dharma, est « semblable à ces poteaux de guérison qu'un magicien, habile dans la science des serpents, a consacrés pour combattre les morsures empoisonnées »[2]. Le Bouddha, le Bouddha historique de notre période, est, même au point de vue de l'apparence, aussi exempt de pensée que la Bonne Loi. Faut-il refuser un culte à la Bonne Loi, aux reliques, aux caityas? Assurément non, car le culte est l'expression physique (*kāya°*, *vāgvijñapti*) de la pensée respectueuse et du désir d'imiter le modèle; il confirme la pensée et la fixe (*dṛḍhīkaraṇa*) comme fait toute pratique de toute notion intellectuelle.

C. *Culte des Bodhisattvas. — Bhakti.*

Cependant, à côté du Bouddha éteint, prennent place les futurs Bouddhas, les Bodhisattvas en route pour la Bodhi. Ce ne sont pas des « amis spirituels » ordinaires, car ils sont au-dessus de l'humanité. Le Petit Véhicule, bien qu'il assure un rang spécial à Maitreya le prochain Bouddha, s'est médiocrement préoccupé de cette sainte phalange. Et c'est à notre avis une des gloires du Grand Véhicule d'avoir,

[1] *Questions of King Milinda*, I, p. 144-154, 246-248. — *Bodhicaryāv.*, IX, 9.
[2] *Bodhicaryāv.*, IX, 37.

— en donnant toute sa valeur à la doctrine des *bhūmis* ou des « stades », doctrine non seulement orthodoxe, mais encore essentielle au Bouddhisme, — introduit dans le *darçana*, primitivement athée, la religion qui fut de tout temps, pourquoi en douter?, l'âme et l'édificatrice des cloîtres. On ne peut avoir de relations, à proprement parler religieuses ou dévotes, avec le Bouddha éteint à jamais; et les foules se trompent en adorant ce dieu mort; mais les futurs Bouddhas sont vivants : quoi qu'on en ait, l'amour et la vénération dont ils sont l'objet vont pénétrer la Bonne Loi d'une saveur nouvelle[1].

Ces êtres miraculeux, sur lesquels on sait beaucoup de choses et que leur compassion inassouvie empêche seule d'entrer dans le *nirvāṇa*, ne peuvent, il est vrai, nous faire aucun bien que nous ne nous fassions à nous-mêmes : en vain les appelle-t-on « amis spontanés » (*akāraṇavatsala*), « donneurs de fruits non demandés » (*apratyarthitaphaladātar*). Mais ce bien que nous nous faisons à nous-mêmes à l'occasion des Bodhisattvas, il consiste essentiellement en des actes qui sont par excellence des actes de latrie : fixés dans un rituel ancien[2], l'incontestable

[1] L'ancienne « saveur » (*rasa*) était la saveur de la délivrance.

Je crois que les Bodhisattvas vivants furent plus aptes que les Bouddhas morts à être l'objet du culte dévot. La phraséologie des rituels ne distingue pas les Bouddhas des Bodhisattvas.

[2] Ce rituel, *Bhadracaryavidhi*, est développé dans le *Bhadracarīpraṇidhānarāja*. (Le texte existe en sanscrit, en tibétain et en chinois. — Voir *Çikṣās.*, kārikā 25 (p. 289. 12), chap. XVI.)

Il comporte essentiellement trois éléments (*skandhas*) : *pāpade*

autorité de Çāntideva garantit leur orthodoxie; or ils supposent la réversibilité de l'acte.

C'est l'hommage et l'adoration (*vandana*, *pūjana*) : « Je suis sans mérite, je suis très pauvre, mais le monde est à vous, prenez-le, prenez-moi! »; c'est la confession des péchés, le repentir, l'aveu, la supplication et le ferme propos (*pāpadeçanā*) : le péché a été commis contre les Bodhisattvas et doit être pardonné par eux[1]; c'est la prise solennelle du refuge dans les joyaux (*triçaraṇagamana*), la « réjouissance du mérite » accumulé par les célestes Bodhisattvas (*puṇyānumodanā*), la « prière » (*yācanā*), pour que les Bodhisattvas retardent leur entrée dans le *nirvāṇa;* c'est, enfin, l'application du mérite acquis par la piété et les bonnes œuvres (*puṇyapariṇāmanā*). En soulageant les créatures indigentes, on rend aux Bodhisattvas le culte le plus élevé, le seul culte qu'on puisse leur rendre : car l'homme ne peut rien pour les Bodhisattvas sinon secourir les cré-

çanā, *puṇyānumodanā*, *buddhādhyeṣaṇā*. Voir *Çikṣās.*, p. 290. 1; *Bodhicaryāv.*, v, 98,99.

Pour les autres sources (*Bodhicaryāv.*, *Ādikarmapradīpa*, *Dharmasaṁgraha*, *Svayaṁbhūpurāṇa* (*Bibl. indica*, p. 117, 118), *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*), voir nos *Études et Matériaux*, p. 106, note 5 et 226. 5. — Schlagintweit, p. 127.

Sumaṅgalavilasinī, p. 231 et suiv., la théorie du *lokuttara* et du *lokiya saraṇagamana*, et la quadruple démarche du fidèle : *attasanniyyātana*, *tapparāyaṇatā*, *sissabhāvupagamana*, *paṇipāta*.

[1] Signalons les stances *Bodhicaryāv.*, VI, 119, 122, 124. Tout péché commis contre les créatures est commis contre les Munis qui en souffrent. Le seul moyen de réparer nos fautes contre « les amis

IMPRIMERIE NATIONALE.

atures que ces Grands Compatissants aiment par dessus tout[1].

Ces actes pieux, « septuple et suprême *pūjā* »[2], désignés aussi sous le terme classique « Bhadracarya », se résument en un acte excellent, dont parle l'orthodoxe Buddhaghoṣa[3] : c'est l'*ātmabhāvaniryātanā*, l'offrande de son être aux Bodhisattvas. La formule sanscrite mérite d'être citée : « Je me donne moi-même aux Jinas, tout entier, ainsi qu'à leurs Fils. Prenez possession de moi, Êtres sublimes! je me fais avec dévotion (*bhaktyā*) votre esclave[4]. » Ceci est de la *bhakti* en effet, et Çāṇḍilya, dont la métaphysique est en horreur aux bouddhistes, n'aurait pas mieux dit. Par une naturelle assimilation, les Bouddhas (*jinas*) prennent part à l'activité charitable de leurs

sincères, bienfaiteurs sans mesure », c'est la bonté pour les créatures :

tasmān mayā yaj janaduḥkhadena
duḥkhaṁ kṛtaṁ sarvamahākṛpāṇām,
tad adya pāpaṁ pratideçayāmi,
yatkheditās tan munayaḥ kṣamantām.

Voir aussi II, 51, 54, 64-66.

[1] Voir p. 426, n. 2.

[2] *Dharmas.*, § XIV. Les termes diffèrent dans les diverses sources. Les éditeurs ont adopté les leçons : *vandanā, pūjanā, pāpadeçanā, anumodanā, adhyeṣaṇā, bodhicittotpāda, pariṇāmanā.* — Voir les sources indiquées ci-dessus, p. 436, n. 2.

[3] *Sumaṅgalav.*, 232.3, 234.18. — Nos *Études et matériaux*, p. 108.

[4] *Bodhicaryāv.*, II, 8.

dadāmi cātmānam ahaṁ jinebhyaḥ
sarveṇa sarvaṁ ca tadātmajebhyaḥ,
parigrahaṁ me kurutāgrasattvā,
yuṣmāsu dāsatvam upaimi bhaktyā.

Fils célestes, les Bodhisattvas; et ils ont droit au même culte, à la même confiance.

La *bhakti* ou « dévotion », bien différente du *prasāda* ou « complaisance », suppose la croyance à l'intervention, à la grâce du dieu. Sommes-nous encore sur le terrain de la *saṁvṛti*? On peut en douter[1].

D. *Pariṇāmanā.*

De même pour l'application des mérites, qui est à la fois l'expression suprême de la *dānapāramitā* et un mode excellent du culte des Bodhisattvas : car, nous le disions à l'instant, faire du bien aux créatures est le seul moyen de plaire (*ārādhana*) aux Miséricordieux, le seul moyen de racheter les fautes.

La *pariṇāmanā* est essentielle au Grand Véhicule. Lorsque vous mangez, ne cherchez pas le plaisir, comme les hommes vulgaires; ni la subsistance, comme les ascètes ou les *arhats;* mais seulement la nourriture des quatre-vingt mille animaux qui vivent dans l'organisme. Aucun acte ne sera accompli pour le « moi », le bien désiré fût-il purement spirituel (*bhūmis* diverses), — la Bodhi (*bhūmi* suprême = *buddhabhūmi*) étant seule admise comme but dernier parce qu'elle réconcilie, on l'a vu plus haut, l'égoïsme et l'altruisme. Entaché de convoitise, le don lui-même n'est pas méritoire : il faut donc appliquer au prochain non seulement les

[1] Pour ne rien dire du rôle des Bodhisattvas dans la rémission des péchés.

bonnes œuvres, mais encore le fruit acquis par l'application des bonnes œuvres.

Que ce désintéressement n'empêche pas le bodhisattva de profiter de ses mérites, qu'il profite surtout de la *pariṇāmanā* elle-même, la chose ne paraîtra point douteuse : il n'en peut mais, il ne veut rien en savoir, il n'agit que pour les autres, il ne désire la Bodhi que pour épancher plus largement et plus savamment ses mérites.

On peut donc expliquer la *pariṇāmanā* au point de vue orthodoxe : il faut en effet faire le bien; on ne doit pas, on ne peut pas faire le bien en vue d'un avantage personnel; il reste à le faire en vue d'autrui. La *pariṇāmanā* se justifie comme un mode parfait de renoncement au fruit de l'acte[1], pour posséder ce fruit plus sûrement; ou, ainsi que nous le disions tout à l'heure, comme un effort de l'esprit pour dégager la pratique du bien de tout mobile personnel.

Faut-il entendre cependant que le fidèle, appliquant des mérites qu'il sait inapplicables, s'abandonne volontairement à une illusion? J'ai usé de ce mode d'exégèse à propos du mysticisme tantrique où l'auto-suggestion est scientifiquement organisée. Reste à savoir s'il est ici à sa place. On a pu, sans difficulté, admettre que le bodhisattva prenne pitié d'êtres inexistants (*paramārthataḥ*) : car ces êtres

[1] Comparer dans le Vedānta le *iha-amutra-karma-phala-bhoga virāga*.

sont comme s'ils existaient; ils existent tout autant que moi-même, et, à mépriser les créatures irréelles, je me condamne à la transmigration et aux enfers. Mais il paraîtra moins admissible que le fidèle, se sachant d'ailleurs pratiquement (*saṁvṛtitaḥ*) étranger aux Bodhisattvas et aux créatures, puisse supplier les Bodhisattvas et offrir aux créatures ses bonnes œuvres. Et quels accents émus de terreur et de reconnaissance, de compassion et de joie, Çāntideva prête à l'expression de sentiments qui seraient une vaine fantasmagorie!

Concluons. A la doctrine de l'acte irréversible tend à se substituer, au point de vue de la vérité de l'apparence, la doctrine de la réversibilité de l'acte. Les Bodhisattvas peuvent quelque chose pour nous et nous pouvons quelque chose pour nos frères : du moins Çāntideva prie et agit comme s'il en était convaincu[1].

[1] On nous fera remarquer que l'application du mérite, en principe et dans la grande majorité des textes, a pour but l'acquisition de la Bodhi, et non pas le soulagement immédiat du prochain. Mais ceci ne change rien à l'affaire, car on ne désire la Bodhi que pour sauver les créatures. — Seuls les Bouddhas, les célestes Bodhisattvas, s'emploient avec efficacité.

Quant au fidèle ordinaire, ses efforts les plus généreux sont souvent inutiles. Le bien même qu'il accomplit n'est pas sans fâcheux résultats. Par exemple, il arrive que la patience provoque le mépris et la colère des méchants, il arrive que la patience soit occasion de péché. Que faire? si les méchants se damnent, nous n'y pouvons rien pour le moment; mais, quand nous serons Bouddhas, nous connaîtrons l'incompréhensible thérapeutique du salut : c'est à-dire que notre mérite alors sera vraiment et directement applicable. (*Bodhicaryāv. p.*, VI, 50.)

VII. *Controverses sur la doctrine de l'acte.*

L'étude du Chemin a établi que le Grand Véhicule admet, sinon en théorie du moins en pratique, la solidarité des hommes et des Bodhisattvas. Il y a lieu d'examiner comment et dans quelle mesure le dogme de l'acte peut s'accommoder à cette conception nouvelle. Est-ce d'une tendance hérétique, inconsciente, qu'il s'agit; ou cette tendance se peut-elle justifier au point de vue doctrinal? — Au cours de cette enquête nous rencontrerons le problème de la liberté.

Les deux doctrines sur l'acte qui ont été confrontées dans les précédents paragraphes ne sont pas sans relations avec les divers aspects que présente le *pratītyasamutpāda*.

On confond d'ordinaire le *pratītyasamutpāda*[1] et la théorie des douze *nidānas*. Nous ne pensons qu'à une seule série causale, dans laquelle intervient *ex abrupto* le *rūpa*, à la seule série des *vijñānas* fécondée par l'ignorance et transmigrant par le *bhava*, ou acte[2], dans une nouvelle existence. Du point de vue des Yogācāras (Vijñānavāda), cette série se suffit à elle-même : la pensée est illusionnée (*bhrānta*) ou souillée (*saṁkliṣṭa*), — les deux termes, synonymes, sont indifféremment employés, — et le développe-

[1] Le *bāhya* et l'*ādhyātmika pratītyasamutpāda* sont distingués dans le *Nettipakaraṇa* comme dans le *Çālistamba*.

[2] Voir ci-dessus, p. 369, n. 4.

ment des formes contingentes (*prapañca*, monde extérieur et intérieur) n'est, comme dans le Vedānta, que la magie (*māyā*) ou l'erreur (*bhrānti*) de la pensée. Dans ce *darçana* idéaliste, la pensée existe, et il est vrai qu'elle est pour le moment illusionnée : mais le non-moi n'existe pas, ni au point de vue absolu, ni au point de vue de l'apparence; tout ce qui est extérieur (*bāhya*) est imaginaire, et dès lors les relations avec le non-moi, pitié, application du mérite, prière ou *pūjā*, n'ont de valeur qu'au point de vue de la méthode; il n'y a point lieu de se demander si l'acte est réversible ou s'il ne l'est pas.

Il en va autrement dans le Madhyamaka, dont les docteurs, plus habiles dans la distinction des vérités et observateurs moins prévenus de la vie psychique, nient, il est vrai, l'existence absolue de la pensée, mais reconnaissent qu'au point de vue de l'expérience la série des *vijñānas* ne se suffit pas à elle-même. La série intellectuelle suppose l'existence du monde extérieur, l'existence d'autres séries intellectuelles. Cette série procède en raison de causes internes, et en raison d'excitateurs ou coefficients externes (*pratyayas*) qui sont les éléments matériels (*dhātus*). Ces coefficients, d'après l'extrême rigueur de la logique, sont déterminés par les causes internes : les éléments ne s'organisent dans la matrice qu'en vue du *vijñāna* destiné à s'y incarner; l'œil ne voit et l'objet ne se présente à l'œil que pour ménager au *vijñāna* une jouissance ou une peine. Et c'est pour cela que nous croyons, — non seulement dans le

Vijñānavāda, mais encore dans le Madhyamaka et dans l'ancien Abhidharma, — à l'autonomie de la série intellectuelle : car si quelque incident de la vie physique ou morale n'est pas la conséquence médiate mais inéluctable d'un acte ancien, nous constaterons une défaillance anormale de la loi stricte de causalité[1].

Cependant, dès qu'on reconnaît dans le monde des apparences un ensemble de séries causales, — quelques-unes brutes (*jaḍa*), telle la plante, quelques autres intelligentes, hommes et dieux, — la sainte

[1] Cette loi est stricte ou elle n'est pas. — Si, comme le veut Nāgasena, la maladie du Bouddha est accidentelle, il faut effacer la moitié des Jātakas.

Cependant, nous l'avons avoué ci-dessus (p. 371, note *ad finem*), les docteurs du *Kathāvatthu* (XVII, 3) nient contre les Rājagirikas et les Siddhatthakas, interprètes plus rigoureux du dogme, que «cet univers vienne de l'acte» (*sabbaṁ idaṁ kammato ti?*). Ces hérétiques eux-mêmes ne soutiennent pas que l'acte vienne de l'acte (*kammaṁ pi kammato ti?*). Ce n'est pas en vertu de la maturité de l'acte que l'acte nouveau s'accomplit (*kammavipākena pāṇaṁ haneyyāti?*). L'acte porte un fruit, mais ce fruit n'est pas fécond (*kammavipāko saphalo ti?*). — Cf. VII, 10.

Fort bien et j'en suis aise. Mais si l'acte n'est pas déterminé par l'acte ancien, sera-t-il donc déterminé par une cause étrangère? Alors pourquoi niez-vous le «*parakataṁ sukhaṁ duḥkhaṁ*» (*Kathāv.*, XVI, 3), l'influence d'autrui sur le bonheur et la souffrance? Sera-t-il spontané, et, pour dire le mot, libre? — Le Petit Véhicule ne fournit pas de réponse à ce dilemme.

Nous avons d'ailleurs de bonnes raisons de croire que l'acte vient de l'acte. L'homme agit sous l'influence des *kleças* (*Bodhicaryāv.*, VI, 63 et passim), et les *kleças* ne sont-ils pas en étroite relation avec les *anuçayas*, succédanés de l'acte? — C'est une question à élucider en étudiant le mécanisme du *vipāka* (rétribution, maturité de l'acte).

théorie du *karman* et de la causalité court un grand danger. Ces séries ne sont-elles pas « interdépendantes »? ne réagissent-elles pas les unes sur les autres? en est-il une seule qui n'ait pas besoin d'aliments (*āhāra*)?

Une des doctrines essentielles du vieux Bouddhisme — combien n'a-t-elle pas été vantée par certains écrivains! — se résume dans ce « cri de lion » qu'aucun dieu ne peut rien pour nous. Il ne semble pas qu'on ait suffisamment compris le principe de cette doctrine et comment elle se rattache à l'individualisme absolu que professe le Bouddhisme orthodoxe[1]. En dépit de l'apparence, les êtres les plus unis, les plus mêlés l'un à l'autre, se demeurent éternellement étrangers, vivant une vie qui est comme le décalque d'une vie antérieure, car l'acte engendre l'acte. La liberté et la solidarité, incompatibles avec le dogme du *karman* tel qu'il faut logiquement l'entendre, sont bannies de la Loi qui prône l'effort personnel et la charité.

Ce dogme, — et en vertu de quel principe essaierait-on de l'amender? — est si faux qu'on ne peut pas s'étonner, qu'il faut se réjouir de le voir ruiné par l'histoire et démenti, au prix de flagrantes contradictions, par la plus ancienne théologie elle-même. La vie religieuse, qui réclame la liberté, la

[1] Il y a quelque imprudence, sinon quelque pédantisme, à parler de Bouddhisme *orthodoxe*. Pour nous, orthodoxe = logique, le *nairātmya* et le *karmaphala* étant donnés comme les points de départ de la spéculation.

fraternité des hommes et la paternité de Dieu, — si remarquablement illustrées par l'apprentissage séculaire de Çākyamuni, par sa compassion, par la surnaturelle bonté dont il est revêtu, — la vie religieuse, disons-nous, n'a pu s'accommoder de la dogmatique qui isole tous les êtres et en fait de douloureux automates. Cette dogmatique forme bloc : on a cru y trouver des failles ou bien on l'a ignorée; de même le Christianisme protestant est demeuré riche d'œuvres et d'espérances, encore que Calvin ait professé la prédestination et Luther la foi sans les œuvres[1].

[1] Nous touchons ici à un problème délicat de l'histoire des religions. Disons que l'édifice logique, avoué et officiel, — en un mot le *darçana*, — n'est qu'un des éléments importants de l'organisme religieux. Ce n'est pas le plus facile à interpréter, précisément parce qu'il est, ou veut être, logique. — Je lis avec plaisir cette remarque de M. F. Brunetière (*L'œuvre de Calvin*, *Discours de combat*, 2e série, p. 131) : «... dans le Christianisme, ceux qui ont le plus attribué à la grâce, calvinistes ou jansénistes, sont ceux aussi qui ont donné le plus d'importance à l'éducation de la volonté... Comment se résout la contradiction? Je ne sais! Je constate seulement la vérité du fait. En tout temps et partout, c'est le pélagianisme qui tend à la dissolution des volontés. » — Il faut observer que le *darçana* exagère le plus souvent un point de vue vrai : on peut, sans effort, être exagéré ou absurde dans la théorie; mais on ne l'est pas impunément, on l'est même difficilement dans la pratique; — la conscience religieuse reste donc en dessous, si j'ose ainsi dire, du *darçana*. Elle s'en inspire, mais elle le vivifie et le corrige. Le théologien enseigne que le salut est impossible si Dieu ne l'a éternellement décrété; la conscience évite cet excès, mais elle comprend que le salut est difficile, et qu'il faut énergiquement s'y appliquer, pour faire que Dieu l'ait décrété! Les *sūtras* enseignent qu'il n'y a pas de moi, d'*ātman*; le bouddhiste se souvient seulement que le moi est haïssable, que le désir est funeste. On donnerait aisément d'autres exemples. — Et pour en revenir au

Le Grand Véhicule, école de charité vraie et de piété, suppose du *pratītyasamutpāda* une appréciation plus sage que celle qui reste la seule orthodoxe. Malgré son rationalisme outré sur le terrain de la vérité vraie, il consent à s'incliner devant le mystère de la vérité des apparences[1].

Ce mystère, l'étude de la scolastique nous apprendra dans quelle mesure l'École l'a analysé et *compris*. — On voit à peine comment la délivrance trouvera place dans l'enchaînement nécessité des causes et des effets : il faut croire que la pensée de Bodhi

karman, il est certain que l'acte présent est nécessité par l'acte antérieur; mais il est non moins certain que l'acte présent détermine notre destinée : la conscience religieuse n'accepte, ne retient de ces deux propositions jumelles que celle qui est utile à la vie morale et religieuse; elle n'a cure des subtilités dialectiques. — Ce n'est pas à dire que le *darçana* soit chose artificielle ou sans influence immédiate. Qui dit *darçana* dit école ou secte, et il arrive très souvent, notamment dans l'Inde, que la théorie soit traduite dans les faits, conformément à sa lettre et à son esprit. C'est le plus souvent aux dépens de la religion, car la dialectique hindoue est outrancière; — et le yogisme, le panthéisme, les rites de la main gauche, témoignent de l'effort logique, scientifique et aristocratique qui les a perfectionnés.

[1] Le *pratītyasamutpāda* est dit *acintya* : 1° la pratique de la compassion produit la conquête de la vérité vraie (*Bodhicaryāv.*, IX, 4; p. 249. 23) : or il y a contradiction entre la cause (compassion) et le résultat; 2° la pensée connait un objet extérieur et simultané (*ibid.*, IX, 100).

Dans *Çikṣās.* (213. 9. 12, 260. 6), le *buddhavihārasukha*, le *buddhāsaṅgavihārasukha* et le *buddhanaya* sont déclarés *acintyas*. — Voir ci-dessous, p. 449, n. 3.

De même que les Mâdhyamikas reconnaissent l'*acintyatva* du *pratītyasamutpāda*, les Naiyāyikas théistes proclament que Dieu (*īçvara*) est incompréhensible. (*Bodhicaryāv.*, IX, 127.)

lutte avec l'influence des péchés[1] et qu'une tendance innée de l'esprit fait à quelque moment pencher la balance « sans qu'aucun effort soit nécessaire »[2]. — L'éternité du *saṁsāra* permet de reculer indéfiniment et de laisser sans explication le point de départ de l'erreur et du péché. — Comment l'acte n'est pas une résultante nécessaire de l'acte antérieur, comment l'acte peut être infécond, comment le « fruit » peut être détruit, nous trouvons sur ces points délicats des explications plus ou moins sophistiques; toujours est-il que l'agent est libre[3] et que la délivrance est possible.

En ce qui regarde les rapports de l'agent avec les hommes et avec les Bodhisattvas, rien ne nous empêche d'admettre que l'acte, non seulement laisse des traces (*vāsanā*, *anuçaya*) dans la série causale à laquelle il appartient, mais a par surcroît un contre-coup dans l'ensemble du cosmos. Personne n'en doute, l'acte détermine le monde et les événements extérieurs, qu'il s'agisse de la vie présente ou d'une vie à venir; pourquoi n'agirait-il point sur les intelligences comme il agit sur la matière? La « parole de vérité » (*satyavacana*) ou application solennelle

[1] *Bodhicaryāv.*, IV, 11 :
evam āpattibalato bodhicittabalena ca
dolāyamānaḥ saṁsāre bhūmiprāptau cirāyate.

[2] *nirupadravabhūtārthasvabhāvasya viparyayaiḥ*
nà bādho, 'yatnavattve 'pi buddhes tatpakṣapātataḥ.
Voir les commentaires *Bhāmatī* (1891), p. 25.2; *Vedāntakalpataru*, p. 11, l. 11, 22. *Sāṁkhyatattvak.* (Bénares), p. 146 (Garbe, p. 621); Pathak, *J. Bombay.*, L, p. 343.

[3] Voir le texte cité p. 375, n. 2.

du mérite accumulé, ressuscite les morts; n'aura-t-elle point la vertu de faire naître une bonne pensée? Essentiellement disposé par la *pariṇāmanā* à soulager la souffrance d'autrui, l'acte du bodhisattva ne contribuera-t-il pas au salut des êtres[1]? Quand le fidèle souhaite d'être aliment et boisson aux jours de famine, quand il aspire à enseigner la Bonne Loi, il ne réalise pas un bien immédiat. Mais les Bodhisattvas agissent avec plus d'efficace : Avalokita a consacré son nom pour que ce nom soulage ceux qui l'invoquent, Çāntideva le théologien nous l'affirme[2]; et « l'Omniscient seul connaît cette voie incompréhensible de l'acte : il sauve les hommes mêmes qui délaissent la pensée de Bodhi »[3].

Il semble donc que le Grand Véhicule abandonne franchement, en ce qui regarde la vérité d'apparence, la position où les Rājagirikas prétendirent se défendre en reconnaissant un *pratītyasamutpāda* implacable, position que les docteurs du Kathāvatthu désertaient eux-mêmes. La vérité d'apparence du Madhyamaka va graduellement se confondre avec la vérité d'apparence du Vedānta : Avalokita ou Ami-

[1] L'acte n'étant que pensée, il est généralement admis que l'intention détermine son efficacité : si je fais l'aumône pour renaître Brahmane ou « dieu satisfait » (*Tuṣita*), j'obtiendrai la caste ou le ciel que je désire. De même pour la Bodhi. L'acte conditionne, « parfume » la série intellectuelle. — Mais la théorie que je propose dépasse ce dogme officiel.

[2] *Bodhicaryāv.*, VIII, 118.

[3] *Bodhicaryāv.*, IV, 27 :

vetti sarvajna evaitām acintyāṁ karmaṇo gatim
yad bodhicittatyāge 'pi mocayaty eva tān narān.

tābha ont tout ce qu'il faut pour remplacer « Īçvara », de quelque nom qu'on l'appelle.

Et pour revenir à la question qui nous a entraînés à examiner le problème de la solidarité et de la liberté, il semble que la croyance à l'efficacité de la *bhakti* et de la *pariṇāmanā* ne soit pas une imagination, utile peut-être à certain stade de la carrière sainte, mais dénuée de tout fondement dans le monde des apparences : on peut y reconnaître une vue profonde et exacte, étroitement liée à une conception nouvelle de la causalité, — encore que cette conception ne soit jamais exposée *ex professo*. Le Grand Véhicule a résumé le mérite (*puṇya*) dans le *dāna*, dans la *karuṇā;* mais, en dépit des catégories scolastiques, il fait à la *bhakti* des Bodhisattvas une large place dans les textes doctrinaux, une plus large place encore dans les rituels. Par le fait, l'adoration pieuse, au même titre ou à meilleur titre que la compassion, s'impose comme méthode de pureté, d'humiliation, d'anéantissement : elle doit donc faire partie du Chemin, car elle conduit tout droit à la vérité vraie, à la Bodhi.

L'ÉLÉMENT ARABE ET SOUAḤILI
EN
MALGACHE ANCIEN ET MODERNE,

PAR

M. GABRIEL FERRAND.

Le Rev. L. Dahle dans l'*Antananarivo Annual*[1], le Rev. Richardson dans son *New malagasy-english dictionary*[2], ont donné l'étymologie d'un certain nombre de mots d'origine arabe ou souaḥilie. La liste des mots malgaches étudiés est très incomplète et la transcription des mots arabes ou souaḥilis généralement inexacte. J'ai rectifié et complété les étymologies des missionnaires norvégien et anglais dans la troisième partie de mes *Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*[3], en m'en tenant à la langue moderne. Le déchiffrement récent d'un manuscrit arabico-malgache[4] du XVIe siècle[5] et l'étude des travaux lexico-

[1] Tananarive, 1876, in-8°, *The influence of the Arabs on the malagasy language*, p. 203-219; 1885, *The swaheli element in the new malagasy-english dictionary*, p. 99-115.

[2] Tananarive, 1885, in-8°.

[3] IIIe partie, Paris, 1902, in-8°, p. 41-61.

[4] Manuscrit malgache écrit avec l'alphabet arabe légèrement modifié.

[5] N° 7 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque nationale. Un essai de traduction interlinéaire dans l'écriture française de la

graphiques de Flacourt[1] m'ont confirmé l'existence, au XVI[e] siècle, d'un langage spécial très mélangé d'arabe qui m'avait été révélé pendant mon séjour à Mananjary[2], de 1891 à 1894, par la découverte de deux vocabulaires en dialectes de la côte sud-orientale de Madagascar. L'un de ces vocabulaires sert aujourd'hui encore de langage secret aux Anakara[3], un clan noble de la confédération Antaimorona, auquel est dévolue la garde des livres sacrés et des reliques de la tribu, et qui est célèbre et redouté par la pratique de la sorcellerie. Le second vocabulaire est une courte liste de mots anciennement usités dans la tribu des Antambahoaka[4]. Il contient également de nombreux mots arabes. Ces deux vocabulaires ont de nombreux points de ressemblance. Je crois volontiers qu'ils ont une origine commune et qu'ils peuvent être considérés comme les derniers vestiges d'un

fin du XVI[e] siècle ou des premières années du XVII[e], permet de dater ce document tout au moins du XVI[e] siècle.

[1] *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, Paris, 1658, in-8°, 176 p.; *Petit recueil de plusieurs dictions ou noms propres des choses qui sont d'une mesme espèce....*, Paris, 1658, in-8°, 53 p.; *Petit catéchisme avec les prières du matin et du soir que les missionnaires font et enseignent aux néophytes et catécumènes de l'isle de Madagascar, le tout en François et en cette langue*, Paris, 1658, in-8°, 112 p. (ces trois ouvrages sont réunis en un seul volume); *Relation de la grande isle Madagascar*, Paris, 1661, in-4°, passim.

[2] Grand village maritime de la tribu des Antambahoaka, par 21°14'15" de latitude.

[3] Cf. sur ce clan mes *Musulmans à Madagascar*, I[re] partie, 1891 et II[e] partie, 1893.

[4] Cf. sur cette tribu mes *Musulmans à Madagascar*, II[e] partie, chap. III, p. 19-41.

patois arabico-malgache né spontanément des relations des indigènes avec les immigrants arabes et par la nécessité de communiquer avec eux, improvisé comme le *sabir* en Algérie ou le *pidgin-english* en Chine et dans le Pacifique. Cette langue de circonstance, si je puis ainsi dire, résultant de l'islamisation des tribus de la côte sud-est, disparut graduellement, à mesure que s'affaiblissait le souvenir des immigrés musulmans et de la doctrine qu'ils prêchèrent. Le manuscrit 7 démontre, en effet, que les dialectes sud-orientaux contenaient, au XVIe siècle, un nombre beaucoup plus considérable de mots d'origine arabe que la langue moderne. Seuls les Anakara ont conservé l'usage de ce patois arabico-malgache pour accentuer le mystérieux isolement de leur clan, vénéré pour la célébration du culte ésotérique et redouté de toutes les autres tribus à cause de la puissance de ses sortilèges [1].

Les mots arabes passés en malgache se divisent en deux catégories : 1° les mots arabes des dialectes sud-orientaux d'*introduction directe*, c'est-à-dire dont l'introduction est due aux Arabes ou aux musulmans de langue arabe qui islamisèrent la côte sud-est de la grande île africaine; 2° les mots arabes spéciaux aux dialectes nord-occidentaux d'*introduction indirecte*, c'est-à-dire dont l'introduction est due à des musulmans Bantous de la côte d'Afrique, de Zanzibar ou des Comores qui les avaient eux-mêmes reçus des

[1] Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, IIIe partie, p. 5 et suivantes.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Arabes et plus ou moins modifiés déjà en les inscrivant dans leur vocabulaire. De nombreux mots arabes d'introduction directe figuraient dans la langue ancienne des dialectes sud-orientaux, ainsi qu'en témoignent les documents précédemment cités. La plupart — presque tous ceux qui faisaient double emploi avec des expressions indigènes — sont tombés en désuétude. Par exemple :

	ARABE.		MALGACHE.
rojy[1], riz,	رزّ	*rouzz.*	*vary;*
alimao, eau,	الماء	*el-mâ.*	*rano;*
tsamitsa, crocodile,	تمساح	*timsâḥ.*	*voay;*
rado, tonnerre,	رعد	*ra'ad.*	*varatra;*
alijarada, sauterelle,	الجرادة	*el-djarâda.*	*valala;*
jalaba, pirogue,	جلبة	*djalaba.*	*lakana;*
kasaby, canne à sucre,	قصب	*qaṣab.*	*fary;*
nary, feu,	نار	*nâr.*	*afo.*

Les mots arabes dont l'introduction est due aux Bantous islamisés des îles et de la côte africaines voisines, conservent leur forme souaḥilie lorsque chaque consonne est vocalisée, ainsi que l'exige la

[1] Les lettres malgaches suivantes se prononcent : *e* = *é*; *g* toujours dur; *j* = *dz*; *ṅ* se prononce comme *ng* dans l'allemand *engel;* *ñ* = *gn*; *o* = *ou*; *ô* se prononce comme l'*o* français; *s* est toujours sifflant; *ś* = *ch*. Les lettres françaises *c*, *q*, *u*, *w*, *x* n'existent pas en malgache; *y* est la forme orthographique de *i* final : *firy* se prononce *firi.*

règle malgache de vocalisation des mots étrangers. Exemples :

ARABE.	SOUAḤILI.	MALGACHE.
زماني *zamânî*, ancien.	*zamani*[1].	*zamany*.
سكر *soukkar*, sucre.	*sukari*.	*sokary*.
سمك *samak*, poisson.	*samaki*.	*samaky*.
رفيق *rafîq*, ami.	*rafiki*.	*rafiky*.

La forme souaḥilie du mot arabe subit généralement une nouvelle modification en passant en malgache. Exemples :

ARABE.	SOUAḤILI.	MALGACHE
ثمن *thoumoun*, un huitième.	*thumuni*.	*somony*.
ستة *sitta*, six.	*sita*.	*tsiota*.
يسمين *iasmîn*, jasmin.	*jasmin*.	*jasiminy*.
جملة *djoumla*, total.	*jumla*.	*jomila*, *jomola*.
نصف *nousf*, demi (pron. *nouss*).	*nuss*, *nusu*.	*loso* (demi-piastre).
بسم الله *bismillah*, au nom de Dieu !	*Simillu !*	*Simila !*

Nous avons réuni dans la liste suivante des mots d'origine arabe et souaḥilie :

1° Les mots d'origine arabe usités au XVIe siècle et tombés en désuétude. Ils sont extraits du vocabu-

[1] Nous employons pour le souaḥili la transcription la plus usitée : *e* = *é*; *g* toujours dur; *j* = *dj*; *s* toujours sifflant; *u* = *ou*; *th* = ث, etc.

laire antambahoaka ancien, du manuscrit 7 de la Bibliothèque nationale et des ouvrages de Houtman [1], Cauche [2] et Flacourt [3];

2° Les mots d'origine arabe du langage secret du clan anakara et du dialecte antambahoaka ancien. Ceux-ci et les précédents sont suivis de deux astérisques;

3° Les mots d'origine arabe et souaḥilie usités à la côte nord-occidentale seulement. Ils sont indiqués par un astérisque;

4° Les mots d'origine arabe et souaḥilie usités dans la langue moderne de toutes les tribus de l'île.

Aba, père. A. [4] أَبٌ *âb*.
Abiba, arbre à cachou. S. *bibo*, plur. *mabibo*, pomme de cachou.

[1] *Spraak-ende Woord-boek in de Maleische ende Madagaskarsche talen, met vele Arabische en Turksche woorden..... Alles gesteld, geobserveerd, en beschreven door* Fred. DE HOUTMAN VAN GOUDA, *T'Amsterdam MVIC ende III*, in-4°. Cet ouvrage a été réimprimé à Amsterdam en 1687 et 1703, et à Batavia dans les *Collectanea malaica vocabularia* en 1707. Le vocabulaire de Houtman vient d'être réimprimé une fois encore dans la *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar* (Paris, 1903, in-8°, t. I, p. 323-392). Cette publication du Comité de Madagascar, sur laquelle je reviendrai prochainement, est appelée à rendre d'utiles services, car la plupart des ouvrages anciens sur Madagascar sont introuvables ou inaccessibles à cause de leur prix élevé.

[2] *Relation du voyage que François Cauche de Rouen a fait à Madagascar, isles adjacentes et coste d'Afrique recueilly par le Sieur Morisot avec des notes en marge* in *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*, Paris, 1651, in-4°, p. 1-193.

[3] Vide supra.

[4] A. = Arabe, S. = Souaḥili.

*Abidoko***, fusil. A. البندقيّة *el-boundouqiya.*

*Abily, abodo***, esclave. A. عبد *'abd.*

*Abo Hanifa***, *Abo Hanifatsy,* fondateur d'un des quatre rites musulmans orthodoxes. A. ابو حنيفة *Aboû Ḥanîfa*[1].

Adabara, adabaro, terme de divination, 4e jour du mois. A. الدبران *ed-dabarân,* l'œil du Taureau de la constellation du Taureau.

Adalo, 11e mois. A. الدلو *ed-daloû,* le Verseau.

Adaoro, 2e mois. A. الثور *eth-thoûr,* le Taureau.

Adibijady, terme de divination. A. البياض *el-baîâḍ,* la blancheur.

Adijady, 10e mois. A. الجدى *el-djadi,* le Chevreau.

*Adijatsy***, injure. A. اذاة *adzâ,* dommage, tort.

Adikasajy, terme de divination. A. الكوسج *el-koûsadj,* qui a la barbe rare[2].

*Adily***, le juste. A. عدل *'adil.*

Adimizana, 7e mois. A. الميزان *el-mîzân,* la Balance.

Adinkisy, terme de divination. A. الناكس *en-nâkis,* le renversé.

*Adisaona***, les gencives. A. السنّ *es-sinn,* la dent.

Aditsima, aditsimay, termes de divination. A. الاجتماع *el-îdjtimâ',* la réunion, la rencontre.

Adizaoza, 3e mois. A. الجوزاء *el-djoûzâ,* les Gémeaux.

*Ado***, un. A. احد *aḥad.*

*Adohory**, midi. A. الظهر *eẓ-ẓohr;* S. *azahuri.*

[1] « Aboû Ḥanîfa en-No'man ben Tsâbit, fondateur du rite ḥanafite, est né à Koufa en 80 de l'hégire (699 de J.-C.) suivant les uns, en 61 de l'hégire (680 de l'ère chrétienne) suivant les autres, et mort à Médine en 150 de l'hégire (767 de J.-C.) ou un an plus tard. C'est le fondateur du rite le plus ancien. On l'appelle *le grand imâm, el-imâm el-'aẓam.* Son principal disciple, grâce à l'influence duquel le rite ḥanafite se propagea rapidement, fut Aboû Yoûsof Ya'-qoûb ben Ibrâhîm ben Ḥabîb el-Koûfî l-'Ançarî (mort en 182 de l'hégire, 795 de J.-C.). Il fut grand cadi à Baghdâd sous le règne du célèbre Haroûn er-Rachid » (E. Doutté, *L'islâm algérien en l'an 1900,* Alger, 1900, in 8°, p. 22-23).

[2] L'arabe الكوسج est d'origine persane.

Adovy, terme de divination. A. عدو *'adoû*, ennemi.
Afaoro, terme de divination. Voir *Adaoro*.
*Afero***, bile. A. صفراء *ṣafrâ*.
*Aidy***, fête. A. عيد *'aïd*.
Aina, vie, souffle. A. عين *'aïn*.
*Ajima**, prodigieux. A. عزيمة *'azîma*, enchantement; S. *azimia ku*, faire un charme contre quelqu'un.
*Akabolantsy***. Voir *Kabilatsy*.
Akanga, pintade. S. *kanga*.
Akalabily, 18ᵉ jour du mois. A. القلب *el-qalb*, le cœur.
Akanjo, vêtement. S. *kanzu*.
*Akofo***, fermer. A. قفل *qafala*.
Akoho, nom générique des coqs et des poules. S. *quku*.
Alabiavo, terme de divination. A. البياض *el-baïâḍ*, la blancheur [1].
Alabolada, 21ᵉ jour du mois. A. البلدة *el-balda*, 21ᵉ mansion de la lune.
*Aladoa***, prière. A. الدعاء *ed-dou'â*.
Alaimora. Voir *Alahomora*.
Alahady, dimanche. A. الاحد *el-aḥad*.
Alahamady, 1ᵉʳ mois. A. الحمل *el-ḥamal*, le Bélier.
Alahasa, 5ᵉ jour du mois. A. الهقعة *el-haq'a*, trois étoiles dans la tête d'Orion.
Alahasady, *alahasaty*, 5ᵉ mois. A. الاسد *el-asad*, le Lion.
Alahena, 6ᵉ jour du mois. A. الهنعة *el-han'a*, cinq étoiles dans le bras gauche d'Orion.
Alahiza, *alahizany*, termes de divination. A. اللحياني *el-laḥayîânî*, le barbu.
Alahomaly, terme de divination. A. الحمل *el-ḥamal*, le Bélier.
Alahoa, 13ᵉ jour du mois. A. العواء *el-'aoûâ*, Bootès.
Alahomary, dimanche. A. الحمرة *el-ḥomra*, le rouge [2].

[1] Le ض se prononce généralement *v*.

[2] Le jour rouge ou de bon destin. Le nom de *Alahomary* a été donné au dimanche par une tribu de la côte occidentale à la suite du décès d'un chef nommé *Lahady* ou *Alahady* (dimanche), dont le nom était devenu tabou après sa mort.

Alahomora, terme de divination. A. الحمرة *el-ḥomra*, le rouge.
Alahosty, 12ᵉ mois. A. الحوت *el-ḥoût*, les Poissons.
Alaimora. Voir *Alahomora*.
Alaizany. Voir *Alahiza*.
Alakafora, 15ᵉ jour du mois. A. الغفر *el-ghafour*, trois petites étoiles dans la constellation de la Balance.
*Alakamary***, *alakamaro*, la lune. A. القمر *el-qamar*.
Alakamisy, jeudi. خميس *el-khamîs*. S. *alhamiṣi*.
Alakaosy, 9ᵉ mois. A. القوس *el-qoûs*, constellation de six étoiles appelée aussi en arabe قلادة *qilâda*.
Alakarabo, 8ᵉ mois. A. العقرب *el-ʿaqrab*, le Scorpion.
*Alakasiry***, natte. A. الحصير *el-ḥaṣîr*.
*Alakiry***, la fin. A. الاخر *el-akhir*.
*Alakolody***, éternité. A. الخلد *el-khould*.
*Alama**, marque distinctive. A. علامة *ʿalâma*, marque, emblème; S. *alama*, marque.
Alarobia, mercredi. A. الاربعاء *el-arbaʿâ*.
Alasady. Voir *Alahasady*.
Alasiry, après-midi. A. العصر *el-ʿaṣr*; S. *alasiri*.
Alatinainy, lundi. Voir *Alatsinainy*.
Alatsimay. Voir *Aditsima*.
Alatsinainy, lundi. A. الاثنين *el-îthnîn*.
Alazobara, 11ᵉ jour du mois. A. الزبرة *ez-zoubra*, onzième mansion de la lune.
Alehimora. Voir *Alahomora*.
*Alemangoriby***, 7 heures du soir. A. المغرب *el-maghrib*, le soir.
*Alibakara***, le bœuf. A. البقر *el-baqar*.
*Alibatane***, le ventre. A. البطن *el-baṭan*.
*Alibetsa***, *alibetsy***, la maison. A. البيت *el-beît*.
Alibiavo. Voir *Alabiavo*.
*Alibihar***, la mer. A. البحر *el-baḥr*.
*Alifajiry***, l'aurore. A. الفجر *el-fadjr*.
*Alifamo***, *alifany***, la bouche. A. الفم *el-foum*.
Alihimora. Voir *Alahomora*.
Alihizany. Voir *Alahiza*.
*Alihizary***, pierre. A. الحجارة *el-ḥidjâra*, les pierres.

Alihotsy. Voir *Alahotsy*.

*Alijarada***, la sauterelle. A. الجرادة *el-djarâda*.

*Alikiamatsy***, la résurrection. A. القيامة *el-qîâma*.

*Alikijira***, le porc. A. الخنزير *el-khanzîr*.

Alikily, 17e jour du mois. A. الإكليل *el-iklîl*, 17e mansion de la lune.

Alikisabo. Voir *Alikitsaby*.

Alikisy. Voir *Adinkisy*.

Alikitsaby, alikitsabo, le livre. A. الكتاب *el-kitâb*.

*Alikitsaly***, nom propre. A. القتال *el-qitâl*.

Alikola, terme de divination. Voir *Alikily*.

Alikozaza. Voir *Adikasajy*.

*Alimao***, l'eau. A. الماء *el-mâ*.

*Alimarivy***, les maladies. A. المريض *el-marîḍ*, le malade.

*Alimatary***, la pluie. A. المطر *el-maṭar*.

Alimisa, alimizany. Voir *Adimizana*.

*Alimotsy***, la banane. A. الموز *el-moûz*.

Alinkisa. Voir *Adinkisy*.

Alisaha. Voir *Alaizany*.

*Alisay***, la femme. A. النساء *en-nisâ*, les femmes.

Alisima. Voir *Aditsima*.

Alizaba, 10e jour du mois. A. الجبهة *el-djabha*, 10e mansion de la lune.

Alobatiny, 2e jour du mois. A. البُطَيْن *el-bouṭaîn*, 2e mansion de la lune.

Alohomore. Voir *Alahomora*.

Alohotsy I. Voir *Alahotsy*.

*Alohotsy II***, anguille. A. الحوت *el-ḥoût*, le poisson.

Alohotso. Voir *Alahotsy*.

Alokola. Voir *Alikola*.

*Ama***, et. A. مع *ma'a*, avec.

*Aman***, et, avec. A. مع *ma'a*, avec.

Ambara, étant révélé, dit, annoncé. S. *amba*, dire.

Ambary, espèce de benjoin que la mer jette sur la côte. A. عنبر *'anbar*, ambre.

Ambiroa, âme, esprit. A. روح *roûḥ*.
Amboa, chien. S. *mbua*.
*Ambolnor***, nom propre. A. عبد النور *'Abd en-noûr*[1].
*Ambory***, ambre. A. عنبر *'anbar*.
Amiroy. Voir *Ambiroa*.
Ampaingo, chaîne. S. *pingu*.
Ampondra, âne. S. *panda*.
Anaimo, 20ᵉ jour du mois. A. النعائم *en-na'âîm*, 20ᵉ mansion de la lune ; quelques étoiles dans la constellation de Pégase.
*Analamañaribo***, ouest, A. المغرب *el-maghrib*.
*Analamosareky***, est (point cardinal). A. المشرق *el-maśriq*.
Anasara, 8ᵉ jour du mois. A. النثرة *en-nathra*, 8ᵉ mansion de la lune.
*Andely***, *andily***. Voir *Adily*.
Ando, rosée. A. ندى *nadan*.
Angamia, *angamira***, chameau. A. جمل *djamal*. S. *ngamia*.
Angano, fable. A. غنية *ghanîa*, chanson ; S. *ngano*.
Angarabe, nom d'une étoile. S. *ngara*, briller.
Angomby, bœuf. S. *ng'ombe*.
Angosoly (*mi-*)**, laver. A. غسل *ghasala*.
Angovy, avec force. A. قوي *qoûî*, fort.
Anjomara, *anjomary*, flûte. A. زمر *zamr* ; S. *zomari*, flageolet.
*Ankira***, derrière, après. A. آخر *akhir*, fin, dernier.
Añomby, *anomby*. Voir *Angomby*.
Antrendre, datte. S. *tende*.
Aolo. Voir *Avoalo*.
Arabo, Arabe. A. عرب *'arab*.
Aomby. Voir *Angomby*.
Arahaba, salutation. A. مرحبابك *marḥababik*, sois le bienvenu ! S. *marahaba*.
*Araka**, eau-de-vie. A. عرق *'araq*.

[1] Ce nom est cité par FLACOURT dans sa *Relation de la grande isle Madagascar* (1661, p. 49). Nous avons autant que possible conservé l'orthographe du voyageur français.

Ariary, piastre. A. الريال *er-rîâl;* S. *reale.*
Ariba **, quatre. A. اربعة *arba'a.*
Arimoa **, sagaie. A. الرمح *er-ramḥ.*
Arišy **, trône. A. عرش *'arš.*
Asabotsy, samedi. A. السبت *es-sabt.*
Asahola, 19e jour du mois. A. الشولة *eš-šaoûla*, étoile de la queue du Scorpion, 19e mansion de la lune.
Ašaly *, châle. A. شال *šâl;* S. *šali.*
Asara, saison, mois. A. الشهر *eš-šahr*, le mois.
Asarafa, 12e jour du mois. A. الصرفة *eṣ-ṣarfa*, 12e mansion de la lune.
Asaratany, terme de divination. A. السرطان *es-saraṭân*, l'Écrevisse.
Asenasy **, langue. A. اللسان *el-lisân.*
Asimaka, 14e jour du mois. Ar. السماك *es-samâk*, les Poissons.
Asoboy *, de bon matin. A. الصباح *eṣ-ṣabâḥ*, le matin; S. *assubui*, matin.
Asombola, 6e mois. A. السنبل *es-sounboul*, l'Épi.
Asora, terme de divination. A. الشهرة *eš-šouhra*, célébrité.
Asorotany I, 4e mois. A. السرطان *es-saraṭân*, l'Écrevisse.
Asorotany II, roi, souverain. A. السلطان *es-soulṭân.*
Asotra, *asotry*, hiver. A. الشتا *eš-šitâ.*
Atarafy, 9e jour du mois. A. الطرف *eṭ-ṭaraf*, 9e mansion de la lune.
Avoalo **, avant, le premier. A. أوّل *aououal.*
Azara, 7e jour du mois. A. الذراع *edz-dzirâ'a*, 7e mansion de la lune.
Azary, sortilèges. Voir *Hazary.*
Azaria, 3e jour du mois. A. الثريّا *eth-thoraïâ*, les Pléiades.
Azobana, 16e jour du mois. A. الزبانا *ez-zoubânâ*, 16e mansion de la lune.

Baba *, père. A. بابا *bâbâ;* S. *baba.*
Baby, action de porter sur le dos. S. *beba*, porter un enfant sur le dos.

Bahary *, mer. A. بحر *bahr;* S. *bahari.*
Bahimo, qui refuse de parler, ignorant. A. بهيمي *bahaîmî.*
Bay, grand-père ou grand-mère. Voir *Baba.*
Bakara **, bœuf. A. بقر *baqar.*
Bakoly *, bol. A. بوقال *bôqâl;* S. *bakuli.*
Bandary *, port. A. بندر *bandar;* S. *bandari.*
Bandera *, pavillon, drapeau. A. بنديرة *bandîra;* S. *bandera.*
Bao, planche. S. *ubau.*
Barababo **, *baraboho* **, porte. A. باب *bâb.*
Baraka, honneur. A. بركة *baraka,* bénédiction; S. *baraka.*
Baranjely, aubergine. A. بادنجان *bâdindjân;* S. *mbiringanya.*
Basy *, assez. A. بسّ *bass;* S. *bassi.*
Batana **, ventre. A. بطن *batan.*
Betela *, espèce de barque. S. *batela.*
Bedo **, loin. A. بعيد *ba'îd.*
Betsimilahy, au nom de Dieu. A. بسم الله *bismillah.*
Bezavo **, riz blanc; *bezavona* **, blanc. A. بياض *baîâd,* blancheur.
By **, père. Voir *Aba.*
Bihiava. Voir *Alabiavo.*
Bilady, pays. A. بلاد *bilâd.*
Bilaory *, verre à boire. A. بلّور *billaoûr,* cristal; S. *bilauri.*
Bilise **, *bilisy* **, *biliso* **, le diable. A. إبليس *Iblîs.*
Bilo, possession par l'esprit du mal. Voir *Bilise.*
Boana *, maître, monsieur. S. *buana.*
Bodo **. Voir *Abodo.*
Boeta *, boîte. S. *bueta.*
Boka, lépreux. A. بهق *bahaq,* dartre farineuse.
Boky *, Madagascar. S. *Buki.*
Boly ** (*mi-*), uriner. A. بال *bâl,* يبول *iboûl.*
Bondoky *, fusil. A. بندقية *boundouqîa;* S. *bunduki.*
Borahy, nom propre. A. ابراهيم *Ibrâhîm.*
Bory, sans motif. S. *burre.*
Borodan **, froid. A. برودة *bouroûda.*
Bosy, chat. A. بسّ *bass.*

Bositany, jardin. A. بستان *boustân*; S. *bustani*.

Botany alahotsy, 28e jour du mois. A. بطن الحوت *baṭan el-ḥoût*, le ventre des Poissons, 28e mansion de la lune.

Botsy, samedi. A. السبت *es-sebt*.

Bozo *, baobab. S. *mbuyu*.

Dabra, terme de divination. A. الدبران *ed-dabarân*, l'œil du Taureau.

Dada, *daday*, père. A. جدّ *djadd*, grand-père.

Dady, grand-père et grand-mère. A. جدّ.

Dafo *, noix de coco. S. *dafu*.

Daka, coup de pied. A. دقّة *daqqa*, coup.

Dany **, sang. A. دم *dam*.

Daoa *, remède. A. دواء *daoûâ*; S. *daua*.

Daraja *, grade, rang. A. درجة *dardja*; S. *daraja*.

Dari *, plafond. A. دار *dâr*, maison; S. *dari*.

Demany *, toile à voile. S. *demani*.

Dia, pas, voyage. S. *ndia*, *njia*, route.

Dibiky ** (*man-*), faire la cuisine. A. تطبيخ *taṭbîkh*.

Dina *, amende. A. دين *daîn*, dette.

Doka *, boutique. A. دكّان *doukkân*; S. *duka*.

Dokola ** (*mi*), entrer. A. دخول *dokhoûl*.

Domo **, abcès. A. دمّلة *doummala*.

Donda, ulcères. S. *donda*, plaies.

Dongolo. Voir *Tongolo*.

Dovy, ennemi. A. عدو *'adoû*; S. *adui*.

Eka **, c'est vraiment cela. A. حقًّا *ḥaqqan*, vraiment.

Emboka, encens, parfum. A. بخور *bakhoûr*.

Enina **[1], œil. A. عين *'aîn*.

Fady, défendu, tabou. A. فال *fâl*, augure, présage, superstition?

Fajiry *, grande étoile. A. فجر *fadjr*, aurore; S. *alfajiri*.

[1] *Enina* désigne en malgache le nombre cardinal *six*.

*Fakihy***, jurisconsulte. A. فقيه *faqîh.*
Faly. Voir *Fady.*
Fara alimokadimo, 26[e] jour du mois. A. الفرع المقدّم *el-fara' el-moqaddim*, 26[e] mansion de la lune.
Fara alimokaro, 27[e] jour du mois. A. الفرع المؤخّر *el-fara' el-moûakhkhir*, 27[e] mansion de la lune.
Faraka. Voir *Foraha.*
*Farasa***, *farasy**, cheval [1]. A. فرس *faras;* S. *farasi.*
*Farasila**, poids de 35 livres anglaises. S. *frasila.*
*Fasiry***, dictionnaire arabe. A. فسّر *fassar*, expliquer, commenter un texte.
Fatima, nom de femme. A. فاطمة *Fâṭima.*
Finaingo, pigeon vert. S. *ninga.*
Fingotra, caoutchouc. S. *mpira?*
Firasy. Voir *Farasa.*
Fondry, ouvrier habile. S. *fundi*, ouvrier.
*Foraha**, joyeux. A. فرحة *fourḥa;* S. *furaha*, joie.
*Foromaly**, vergue. S. *foromali.*

Gadra, chaine. A. قيد *qaïd.*
Garama, gage. A. غرامة *gharâma*, dette, obligation; S. *gharama*, dépense.
Gararaka, gargarisme. A. غرغرة *gharghara.*
*Geofarere***, nom propre [2]. A. جعفر *Dja'afar.*
Gidro, espèce de lémurien. A. قرد *qird*, singe: S. *ngedere*, petit singe noir.
Gongo. Voir *Kongona.*
Gony, gonia, sac. A. جونية pron. *djoûnia;* S. *gunia.*
Gora, pièce d'étoffe. S. *gora.*
Gosi, action de virer de bord. S. *gosi.*

[1] *Farasa* est tombé en désuétude et a été remplacé par *soavaly* du français *cheval.*

[2] C'est l'orthographe donnée par FLACOURT (*Relation de la grande isle Madagascar*, p. 51).

Haba, cadeau. A. هبة *hiba*.
Habiba. Voir *Abiba*.
Haga, histoire, conte. A. حكاية *ḥikâïa*.
*Hahado***, un. A. احد *aḥad*.
*Haia!** allons! A. حيّا *ḥaïâ!* S. *haya!*
Hajia, redevance payée au seigneur. A. هديّة *hadiya*.
*Hamama**, turban. A. عمامة *'amâma;* S. *amama*.
Haody, appel pour demander à entrer dans une maison. S. *hodi*.
*Hare***, vent. A. الريح *er-rîḥ*.
*Hariry**, soie. A. حرير *ḥarîr;* S. *hariri*.
*Harofo***, lettres, écriture. A. حرف *ḥarf*, plur. حروف *ḥouroûf*, lettre.
*Hasabo***, compte. A. حساب *ḥisâb*.
*Hasady***, envie. A. حسد *ḥasad*.
Hasira, colère. A. عزر *'azr;* S. *hasira*.
*Hata**, jusqu'à. A. حتّى *ḥatta;* S. *hatta*.
Hazary, sortilège. A. حزر *ḥazara*, deviner.
*Hebore***, encre. A. حبر *ḥibr*, plur. حبور *ḥobour*.
Hely. Voir *Kely*.
Henja, natte. S. *henza*, ouvrage en jonc.
*Hiata***, couture. A. خياطة *khîâṭa*.
*Hiba*** (*mana-*), aimer. A. حبّ *ḥabb*, يحبّ *iḥibb*.
*Hirijy***, talisman. A. حرز *ḥirz*.
*Hirijy**, dessin en relief sur toile. A. درز *daraza*, tisser. S. *darizi*, broderie.
Hoho, ongle. S. *ukuśa*.
*Homa***, fièvre. A. حمّة *ḥomma*.
Honko, espèce de manglier. S. *mkoko*, manglier.
Horaka, marais. S. *hori*, marigot.
*Horo***, frisson de fièvre. A. حرّ *ḥarr*, chaleur.

Iaba. Voir *Aba*.
Iababa, nom propre. A. بابا *bâbâ*, père.
Ibibe, grand'mère. S. *bibi*.

Ibon[1], fils. A. ابن *ibn.*
Iborahimo, Abraham. ابراهيم *Ibrâhîm.*
Ifanengo. Voir *Finaingo.*
Ilay, ilehy, celui-ci. S. *ile.*
Ima, mère. A. يامّا *yemma* ! mère !
*Imoran***, père de Moïse. A. عمران *'Imrân.*
Ino. Voir *mino.*
*Isa***, nom propre féminin. A. عائشة *'Aîša.*
*Isay***, fille. A. نساء *nisâ*, femmes.
Isahako, Isaac. A. اسحاق *Isḥâq.*
Ismailo, Ismaël. A. اسماعيل *Ismâ'îl.*

Jabo, vêtement en fibre de rafia. Voir *Sejabo.*
Jaboady, civette. A. زباد *zabâd.*
*Jahanama***, enfer. A. جهنّم *djahannam.*
Jahidy, qui n'est pas réservé, effronté. A. جاحد *djâḥid.*
Jaka, cadeau de nouvel an. S. *zaka*, impôt; A. زكاة *zakâ.*
Jalaba[2], *jalabo*, pirogue. A. جلبة *djalaba.*
*Jămā**, assemblée I, *jama*, terme de divination II, A. جماعة *djamâ'a;* S. *djamaa.*
Jambarao. Voir *Zambarao.*
*Jamoka***, bœuf. A. جاموس *djâmoûs*, buffle.
*Jana***, paradis. A. جنّة *djanna.*
Janga, prostituée. A. جنابة *djanâba;* S. *janaba*, impureté.

[1] *Ibon* est extrait de manuscrits arabico-malgaches où ce mot est écrit اِبُنْ. C'est un des nombreux exemples de mots des dialectes orientaux terminés par une consonne non vocalisée. D'après une règle d'orthographe merina, toute consonne doit, au contraire, être suivie de sa voyelle.

[2] Cf. sur ce mot, qui désignait en arabe une sorte de vaisseau dans la mer Rouge, une note de WRIGHT, *The travels of Ibn Jubair*, Leyde, 1852, in-8°, p. 19 et les auteurs cités : DOZY et ENGELMANN, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leyde, 1869, in-8°, p. 276, *sub verbo : Gelva.*

*Jasiminy**, jasmin. A. يسمين *iasmîn*; S. *jasmin*.
Jia, sentier. S. *ndjia*.
Jika, mort. S. *zika*, inhumer.
Jiny, fantôme, esprit. A. جنّ *djinn*.
*Joay***, affamé. A. جائع *djâï*.
Joborilina[1], Gabriel. A. جبرائل *Djabrâïl*.
*Joy***. Voir *Joay*.
Jömä, vendredi. A. جمعة *djoumaʿa*.
*Jomila**, *jomola**, total. A. جملة *djoumla*; S. *jumla*.

Kabary, proclamation au peuple, réunion pour discuter des affaires, affaires, nouvelles. A. خبر *khabara*, apprendre; S. *khabari*, information.
*Kabilatsy***, nord. A. قبلة *qibla*[2].
*Kabira***, grand. A. كبير *kabîr*.
*Kabisa***, vraiment. S. *kabisa*.
*Kabity***, foie. A. كبد *kabid*.
Kaboka, planète. A. كوكب *kaoûkab*.
*Kada***, pied A. قدم *qadam*.
Kadaka, manioc coupé à petits morceaux. A. قطع *qataʿa*.
*Kadamafo***. Voir *Kada*.
*Kafiry***, pauvre, misérable, infidèle. A. كافر *kâfir*; S. *kafiri*.
Kafirifiry. Voir *Kafiry*.
*Kaforo***, camphre. A. كافور *kâfoûr*.
Kaforo, *kaforoforo*. Voir *Kafiry*.
Kahaka. Voir *Kohaka*.
Kahana, jamais. S. *kamwe*.
*Kalafaty**, calfater. A. قلفطا *qalfata*; S. *kalafati*.

[1] Le premier et le plus puissant des dieux inférieurs de la théogonie malgache. Une de ses principales fonctions est de déterminer sous l'influence de quelle étoile vivront les créatures qui naissent. Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, 1re partie, p. 26.

[2] De la *Qibla* de la Mekke, vers laquelle doit se tourner tout musulman pour prier et qui se trouve au Nord de Madagascar.

Kalamo (*mi-*) **, parler. A. كلام *kalâm.*
*Kalamo*** plume à écrire. A. قلم *qalam.*
*Kaliba***, *kalibo***, cœur. A. قلب *qalb.*
*Kalila***, petit. A. قليل *qalîl,* un peu.
*Kamba**, écrevisse, S. *kamba.*
Kamba, corde en fibres de cocotier. A. قنبار ou قبار *qânbâr* ou *qambâr;* S. *kamba.*
*Kamisa***, chemise. A. قميصة *qamîṣa.*
*Kanahana***, Chanaan. A. كَنْعَان *Kanaân,* fils de Cham.
*Kaotsara***, fleuve du paradis. A. كَوْثَر *kaoûthar*[1].
Kapa, qui coupe. A. قطع *qaṭa'a.*
Karafoy, clou de girofle. A. قرنفل *qaranfoul;* S. *garofun.*
Karaja (*mi-*) **, *karajo* (*mi-*) ** sortir. A. خرج *kharadja.*
Karama, gage. A. غرامة *gharâma;* S. *gharama,* dépense.
Karatasy, papier, lettre. A. قرطاس *qarṭâs;* S. *karatasi.*
Karaza (*mi-*) **. Voir *Karaja* (*mi-*).
*Karebo, karibo**, près, approchez ! A. قريب *qarîb;* S. *karibu.*
Karija, kariza, terme de divination. A. خارجة *khâridja,* en dehors.
*Kasaby***, canne à sucre. A. قصب *qaṣab.*
*Kasira***, nombreux, beaucoup. A. كثير *kathîr.*
Katibo I, écrivain. A. كاتب *kâtib.*
Katibo II, sorcier. A. خطيب *khaṭîb,* prédicateur.
Katikaty, manioc coupé à petits morceaux. Voir *Kadaka.*
*Katiza***, nom de femme. A. خديجة *Khadîdja.*
Katra(*mano-*), coudre. A. خاط *khâṭ.*
Kedikedy. Voir *Kely.*
Keke, vrille. S. *keke.*
Kely, petit, A. قليل *qalîl,* un peu.
Kanda (*mi-*), s'arrêter. A. قعد *qa'ada.*
*Kešô**, demain. S. *kešo.*
Kiady, kiala, fantôme. A. خيال *khaîâl.*

[1] Cf. le *Qorân,* sourate CVIII, intitulée *le Kaoûthar,* du nom de ce fleuve du paradis.

Kianja, cour. S. *kiwanja*.
Kibaba, mesure pour le riz. S. *kibaba*, mesure.
Kibana, *kibany*, lit. S. *kibany*.
*Kibory***, tombe. A. قبر *qabr*.
Kidara, ventre. S. *kidari*, poitrine.
Kidoro, matelas. S. *godoro*.
Kidy, *kidika*, petit. Voir *Kely*.
Kifoka, poche. S. *kifuko*.
*Kifongo**, bouton d'habit. S. *kifungo*.
Kilema, difformité. S. *kilema*, personne difforme.
Kilety, tolletières. S. *kilete*.
*Kinary***, rhum. A. خمر *khamr*, vin.
Kinoly, esprit. S. *kivuli*, fantôme.
Kiraro, soulier. S. *kiatu*, chaussure.
Kirobo, quart de la piastre. A. ربع *rob'ou*; S. *robo*.
Kisimany, nom d'une île de la côte nord-ouest. S. *kisima*, puits.
Kiso, couteau. S. *kisu*.
Kitabo, livre. A. كتاب *kitâb*; S. *kitabu*.
Kitamby, morceau d'étoffe. S. *kitambaa*.
Kitapo, sac. S. *kikapu*.
Kizo, terme de divination. A. نقى *naqî*, net.
Kofafa, balai. S. *kufagia*, balayer.
*Kofia**, béret. A. كفيّة *kouffîa*; S. *kofia*.
Kofo (*mi-*), décortiquer. S. *kumvi*, cosse du riz.
Kofo(*mana-*)**, ensevelir. A. كفّن *kaffan*.
*Kofo***, beaucoup de monde. A. كافّة *kâffa*.
Kohaka, toux. A. قحة *qaha*; S. *ukoko*.
Koly (*mi-*)**, manger. A. أكول *oukoûl*.
Kongo, *kongona*, punaise. S. *kunguni*.
Kora, *koran*, le Qorân. A. قرآن *qorân*.
Koroso, noix de cachou. S. *koroso*.

La, négation. A. لا *lâ*, non; S. *la*, non.
*Ladiky***, poule. A. الديكة *ed-dîka*,

Lahady, nom propre. Voir *Alahady*.
Lakiny *, mais. A. لكن *lakin*; S. *lakini*.
Lanja, action de porter un poids sur les épaules. S. *mlanza*, bâton dont on se sert pour porter les fardeaux.
Larovy **, la terre. A. الارض *el ard*.
Lašary, espèce de scie. A. الآشر *el-âšir*, sciant.
Lefivatsy **, argent. A. الفضة *el-fodda*.
Leikidoro **, la marmite. A. القدر *el-qidr*.
Leikirijy **, *leikiviro* **. Voir *Alikijira*.
Leô *, aujourd'hui. S. *leo*; A. اليوم *el-iaoûm*.
Lohatuba **, le bois à feu. A. الحطب *el-ḥaṭab*, le bois.
Lolamaha ** [1], savants, docteurs de la loi. A. العلماء *el-'oulamâ*.
Loko, cire à cacheter. A. لكّ *lokk*, laque, cire.
Lompondra, perche pour pousser les pirogues, S. *upondo*.
Lopingo, espèce d'ébène. S. *mpingo*.
Loso, demi-piastre. A. نصف *nousf*, la moitié; S. *nus*, *nusu*.

Mabiba, *mabibo*. Voir *Abiba*.
Madina, *madinatsy*, Médine. A. مدينة *Madîna*.
Mae, et. A. مع *ma'a*, avec.
Mahabiba. Voir *Abiba*.
Mahenika **, œil. A. عين *aîn*.
Mahogo, manioc. S. *muhogo*.
Mahomady, *mahomado*, le prophète Moḥammed. A. محمّد *Moḥammad*.
Majy *, eau. A. ماء *mâ*; S. *maji*.
Maka, la Mekke. A. مكّة *Makka*.
Makadiry, grand, immense. S. *kadiri*; A. قدير *qadîr*, puissant.
Makama **, lieu où l'on tient séance. A. مقامة *maqâma*.
Malaika, *malainka*, ange. A. ملائكة *malâîka* [2].
Male **, espèce de sorcier. A. معلّم *mo'allim*, professeur, savant.

[1] علماء ou mieux العلماء *el-'oulamâ* est le pluriel de عالم *'âlim*.
[2] Pluriel de ملاك *malâk* ou ملك *malak*, ange.

*Maleha***, *maleho***, sel. A. ملح *melḥ*.
Maleka. Voir *Malaika*.
*Malimo***. Voir *Male*.
Mamba, caïman. A. *mamba*.
*Mamy***, dormir. A. نام *nâm*.
Mandenasy. Voir *Madina*.
*Many**, poids d'environ trois livres. S. *mani*.
Maraba, carré. A. مربّع *mourabba'*; S. *mrabba*.
*Marabo***, marabout. A. مرابط *mourâbiṭ*.
Marahaba. Voir *Arahaba*.
*Marašy**, eau de senteur. S. *maraši*, parfum.
*Maratsy***, femme. A. مراة *mrâ*.
Mariamo [1], Marie. A. مريم *Mariam*.
*Marika*** I, bouillon. A. مرقة *maraqa*.
Marika II, *Mariky*, termes de divination. A. مرّيخ *Mirrîkh*, la planète Mars.
*Marivy***, *marivo***, *marova***, malade. A. مريض *marîḍ*.
*Mašarabo***, talisman. A. مشرب *mašrab* [2].
Maso, œil. S. *masho*.
Mašoa, bateau. S. *mašua*.
Maty, étant mort. A. مات *mât*, il est mort.
Mavoly, ombrelle. A. مظلّة *miẓalla*; S. *muavuli*.
Mazy, eau. Voir *Majy*.
Mbaraka, nom propre. A. مبارك *Mbârak*.

[1] Ce nom désigne dans les manuscrits arabico-malgaches, soit Marie, mère de Jésus, soit Marie la Copte, concubine, puis femme du prophète Moḥammed, dont il eut un fils, Ibrâhîm, mort avant lui.

[2] De la racine شرب *šarib*, boire. Ces talismans consistent en un breuvage dans lequel on a fait macérer une pépite d'or ou une feuille de papier indigène sur laquelle est écrite en caractères arabes une imprécation offensive ou défensive appropriée à la circonstance. L'absorption du breuvage ainsi doué de puissance par un sorcier communique au demandeur la force d'attaque ou de résistance nécessaire.

*Merikebo**, navire. A. مركب *merkeb*, plur. مراكب *marâkib;* S. *merikebo.*
Mesa, meso, couteau. A. موس *moûs.*
*My***, mère. A. امّى *oûmmî*, ô ma mère!
*Mihifo***, maigre. A. نحيف *nahîf.*
Mikareja, terme de divination. Voir *Karija.*
Mikono, coude. S. *mkono*, avant-bras.
Minkelo[1], nom propre. A. ميخائيل *Mikhâîl*, Michel.
Mino, croire. A. آمن *âmîna.*
Miso. Voir *Mesa.*
Mizana, balance. A. ميزان *mîzân;* S. *mizani.*
Mofo, pain. S. *mofo*, espèce de gâteau.
Mohamady, Mohamado. Voir *Mahomady.*
Mohogo. Voir *Mahogo.*
*Mokakary**, petite boîte en bois importé par les Arabes. S. *mkakasi*, petite boîte en bois bigarrée.
Mokary, pain. S. *mkate.*
Mokonazy, petit fruit. S. *kunazi.*
Molazi, espèce de sorcier. A. مولى *maoûla*, maître.
*Momino***, croyant. A. مومن *moûmin*[2].

[1] Dieu inférieur de la théogonie malgache.

[2] Le vocabulaire de Frédéric de Houtman contient les deux expressions suivantes : *Pemeny meny* et *oelun pemeni meny* que le voyageur hollandais traduit par *chrétien*. MM. A. et G. Grandidier, dans leur édition du vocabulaire de Houtman (*Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, Paris, 1903, in-8°, t. I, p. 344, l. 7, et p. 353, l. 41), ont cru pouvoir rectifier *Pemeny meny* en *mpimenimeny* et, repoussant l'interprétation de Houtman, traduire les deux expressions précédentes par : *qui réfléchissent profondément* (p. 344) et : *homme qui médite profondément* (p. 353). La rectification de MM. Grandidier est absolument inexacte : Houtman a parfaitement entendu et exactement rapporté les renseignements donnés par son informateur indigène. *Pemeny meny* est une curieuse déformation de l'arabe مومن. *Moûmin* est devenu d'abord la forme redoublée *minomino*, puis, par une vocalisation différente, *menimeny*, peut-être par assonnance avec la forme malgache orientale *menimeny*. La signification arabe initiale : *croyant*,

Monja, seul. S. *moja*, un.
*Montso***. Voir *Maty*.
*Morikia***. Voir *Marika* I.
Mosavy, sorcellerie. S. *mšaui*, sorcier.
*Mosihy***, musc. A. مسك *misk*.
Mosimy, vent du Nord. A. موسم *maoûsim*, mousson; S. *musimi*.
*Moskin***, pauvre. A. مسكين *miskîn*.
Moso, couteau. Voir *Mesa*.
Motarita, terme de divination. A. عطارد *'Oṭârid*, Mercure.
Moto, amadou. S. *moto*.
*Moza***, vague de la mer. A. موج *maoûdj*.
*Mozaby***, chèvre. A. معز *ma'az*.
*Mozinga***, canon. S. *mzinga*.
*Mpingo**, espèce d'ébène. S. *mpingo*.
*Mpira**, caoutchouc. S. *mpira*.

*Nahoda**, patron de bateau. A. ناخذا *nâkhodzâ*; S. *nahoza*.
*Nanga**, ancre. S. *nanga*.
*Nary***, feu. A. نار *nâr*.
*Nasy***, homme, les hommes. A. ناس *nâs*.
Nendra, variole. S. *ndui*.

fidèle, s'est conservée. La préfixation de l'affixe verbal *mi* donne le verbe *mimenimeny* «croire», d'où le nom d'agent habituel *mpimenimeny*, enregistré par Houtman. Le voyageur hollandais a traduit par «chrétien», en rapportant à sa propre religion le malgache *mpimenimeny*, qui signifie en effet «croyant, fidèle». Quelques années plus tard, Flacourt, ou plus exactement l'auteur du catéchisme publié sous le nom de Flacourt (*Petit catéchisme avec les prières du matin et du soir que les missionnaires font et enseignent aux néophytes et catéchumènes de l'isle de Madagascar*, Paris, 1658, in-8°), désignera également les chrétiens par le mot *momeino* (p. 95, l. 7). Les Antanosy islamisés ont conservé plus exacte la forme malgachisée de l'arabe مومن, qui est devenue *menimeny* chez les païens de la baie d'Antongil, où l'a recueillie Frédéric de Houtman.

Neno, bruit. S. *maneno*.
*Ngema**, bon. S. *ngema*.
Ngizina, très noir. S. *giza*, obscurité.
Ngoso, serment. A. قسم *qasam*.
Ngovo, violence. A. قوى *qoûî*.
Ngòzy, *ngòso*, cuir, peau d'animaux. S. *ngozi*.
Nia, avoir l'intention. A. نيّة *nyîa*, intention; S. *niu*.
Njia. Voir *Jia*.
Nofo, *nofotra*, chair. S. *mnofu*, embonpoint.
Nongo, marmite en argile. S. *nyungu*.
*Nozoma***, étoile. A. نجم *nadjm*; plur. نجوم *nodjoûm*.
Ntaolo, ancêtres. A. أوّل *aououal*, le premier [1].

Odovy, terme de divination. Voir *Adovy*.
Omara, nom propre. A. عمر *'Omar*.
Omby, bœuf. S. *ngombe*.
Ondry, mouton. S. *kondoo*.
Ongofo, ongle. Voir *Hoho*.
Ony, *oñy*, fleuve. A. عين *'aîn*, plur. عيون *'ouîoûn* source
Onja, vague. Voir *Moza*.
Ontaolo. Voir *Ntaolo*.
Ontsy, banane. Voir *Alimotsy*.
Osy, chèvre. A. معز *ma'az*; S. *mbuzi*.
*Osoro**, droit de douane. A. عاشر *'âśour*, dîme; S. *ašur*.
Otsomana, nom propre. A. عثمان *'Othmân*.

Papango, épervier. S. *kipanga*.
*Patry**, étoffe de l'Inde à pois. S. *pati*, étoffe de couleur.
Pepo, vent. S. *upepo*.
Peratra, bague. S. *pete*, cercle.

[1] *Ntaolo* est la forme aphérésée de l'archaïque *ontaolo*, litt. : *on*, ceux qui; *t*, marque du passé; *aolo*, de l'arabe أوّل, le premier.

Pily, espèce de serpent. S. *pili*.
Pilipily, pilopilo, poivre de Cayenne. A. فلفل *filfil*, poivre; S. *pilipili*.
Pingo, ébène. S. *mpingo*.
Pira, caoutchouc. Voir *Mpira*.
Piso, chat. A. بسّ *biss*.
Polipoly *, doucement. S. *polepole*.
Pondipondy *, pression. S. *kuponda*, écraser.

RaAisa[1], Jésus. A. عيسى *'Aîsa*.
RaAly, 'Alì. A. على *'Alî*.
RaBadise, enfer. A. إبليس *Iblîs*, le diable[2].
RaBilise. Voir *RaBadise*.
RaBobakiry, Aboû-Bekr. A. ابوبكر *Aboû-Bekr*.
RaDama, nom propre. A. ادم *Adam*.
RaDavoda, David. A. داود *Dâoûd*.
Rady, bon plaisir. A. رضي *raḍî*, content; S. *urathi*, contentement.
Rado, tonnerre. A. رعد *ra'ad*.
RaFateme. Voir *Fatima*.
Rafiky *, ami. A. رفيق *rafîq*; S. *rafiki*.

[1] La syllabe initiale de *RaAisa* et des mots suivants, *Ra*, est un préfixe de courtoisie qui s'emploie avec les noms propres.

[2] RaBadise figure dans le vocabulaire recueilli par Houtman avec l'orthographe *Rabbadisse* et la traduction *enfer*. L'assimilation avec l'arabe *Iblîs* n'est pas douteuse. Le préfixe de courtoisie *Ra* enlevé, il est aisé de retrouver dans *Badise* une forme septentrionale du Sud-oriental *Bilise*. Houtman a inexactement traduit *RaBadise* par *enfer*. L'enfer est la demeure de Iblîs, mais non Iblîs lui-même. MM. Grandidier dans leur édition du Vocabulaire de Houtman (*loc. cit.*, p. 351, l. 40) ont rectifié *Rabbadisse* en *Rava-diso* (*sic*) et traduit par *qui détruit le mal*. Ils ont même donné la variante suivante (*loc. cit.*, p. 351, note 1) : *peut-être : Raha mba diso, quand on est coupable?* (*sic*).

*RahImina*** [1], nom propre féminin. A. امنة *Amina.*
RahIsa. Voir *RaIsa.*
RaHova, RaHava, Ève. A. حوّاء *Haouoaâ.*
Rallo, Élie. A. إيليّا *Ilyîâ,* Élie.
RaIsa, Jésus. Voir *RaAisa.*
RaIzrailo, Israël. R. اسرائيل *Isrâîl.*
Rajabo, 7° mois de l'année arabe. A. رجب *radjab.*
RaJiborailo, Gabriel. A. جبراعل *Djabra'il.*
*Rajòly***, homme. A. رجل *radjoul.*
RaJosefa, RaJosofa, Joseph. A. يوسف *Ioûsouf.*
RalaHasan, nom propre. A. الحسن *el-hasan.*
RalaHosainy, nom propre. A. الحسين *el-hosaîn.*
Ralivoaziry, nom propre. A. على وزير *'Alî oûazîr,* 'Alî le vizir.
*Ramadany**, fête musulmane malgache. A. رمضان *Ramadân.*
Ramanarahimo, formule de prière. A. الرحمن الرحيم *er-rahman er-rahîm,* (Dieu) le clément et miséricordieux.
RaMariamo. Voir *Mariamo.*
Ramava, Ramavaha, mois de Ramadân. A. رمضان *Ramadân.*
RaMikailo. Voir *Minkelo.*
*Ramimo***, puant. A. رميم *ramîm,* pourri.
*Ramodoin***, ophtalmie. A. رمد *ramad,* chassie; عين *'aîn,* œil.
RaMohamado. Voir *Mahomady.*
RaMosa, Moïse. A. موسى *Moûsa.*
Ramosamary, nom propre. A. مسمار *mismâr,* le clou.
Rananjy, fort tonnerre. A. رعد *ra'ad.*
RaNoha, RaNoho, Noé. A. نوح *Noûh.*
RaOmara. Voir *Omara.*
Raoto, homme. S. *mtu.*
RaOtsomana. Voir *Otsomana.*

[1] L'*h* intervocalique de *RahImina* et du mot suivant *RahIsa* a pour objet de séparer les deux voyelles pour qu'elles soient prononcées isolément. Cette forme est plus correcte que les précédentes *RaAisa, RaAly* qui sont cependant plus fréquemment employées.

Rapily, grand serpent. S. *pili*.
RaSerafilo, Israfîl. A. اسرافيل *Isrâfîl*, le gardien de la trompette céleste.
*Rasy**, cap. A. راس *râs*.
RaŠoibo, Jethro. A. شعيب *Šo'aîb*.
RaSolaima, *RaSolaimana*, Salomon. A. سليمان *Soulaîmân*.
RaZiborailo. Voir *RaJiborailo*.
*Razoly***. Voir *Rajòly*.
Refy, brasse. S. *urefa*, longueur.
*Rehon***, vent. A. ريح *rîḥ*.
Robo. Voir *Kirobo*.
*Rojy***, riz. A. رزّ *rouzz*.
Rojo I, chaîne. S. *riza*, chaîne de porte.
Rojo II, riz, riz à gros grains. Voir *Rojy*.
*Romany***, grenadier. A. رمّان *roummân*.
*Ropia**, roupie. S. *rupia*, monnaie de l'Inde.
Rora, salive. A. رير *raîr*, bave infantile.

Sa ! I, vous ! S. *saa*.
*Sa** II, heure. A. ساعة *sâ'a*; S. *saa*.
Saba, cuivre. S. *šaba*.
*Saba**, sept. A. سبعة *saba'a*; S. *saba*.
*Sabaha***, espèce de sorcier. A. سبّاح *sabbâḥ*, celui qui exalte Dieu.
Sabo. Voir *Hasabo*.
*Sabony**, savon. A. صابون *ṣâboûn*; S. *sabuni*.
*Sabory** ! attends ! A. اصبر *ouṣbour*, attends ! S. *saburi*, attendre.
Sabotsy, samedi, *sabotsy*, nom de femme. A. سبت *sebt*, samedi.
Sadaqa, offrande. A. صدقة *ṣadaqa*; S. *sadaka*.
Sadiko, sincère. A. صديق *ṣadîq*.
*Sadisy***, six. A. سادس *sâdis*, sixième.
Safary, voyage, chemin. A. سفر *safar*, voyage; S. *safari*.
Saha I, rivière, A. سحّ *saḥḥ*, verser (l'eau).

Saha II, heure. Voir *Sa* II.
Sahada, témoignage. A. شهادة *šahâda*.
*Sahany**, assiette. A. صحن *ṣaḥan*; S. *sahani*.
Sahary. Voir *Hariry*.
Sahidy, témoin. A. شاهد *šâhid*, témoin; S. *šahidi*.
Saho, *sahoa*, *sahoahoa*, rumeur. A. صوت *ṣaoût*, bruit; S. *sauti*.
*Sajoa**, jarre. S. *sajua*.
*Sakare***, esprit malin. A. سقر *saqar*, feu de l'enfer.
Sakarivo, *sakaviro*, gimgembre. A. زنجبيل *zandjabîl*.
*Sakina***, couteau. A. سكّين *sikkîn*.
Salama, santé, salut. A. سلامة *salama*; S. *salama*.
Salamanga, maladie de la possession par les esprits. A. سليمان *Soulaîmân*, Salomon, chef des génies.
*Salasa***, trois. A. ثلاثة *thalâtha*.
*Šaly**, châle. A. شال *šâl*; S. *šali*.
Saloha, *salohy*, sagaie. A. سلاح *silâḥ*, armes.
Samay, ciel. A. سماء *samâ*.
Samaky, poisson. A. سمك *samak*; S. *samaki*.
Sambe, *sambia*, poignard. A. de la côte orientale d'Afrique : جمبية ou جنبية *djembîa* ou *djenbîa*, poignard recourbé; S. *šembea*.
Sambo, navire. A. سنبوك *sanboûk*; S. *šombo*, barque.
Samosy, terme de divination. A. شمس *šems*, soleil.
Sampy, idole. A. صنم *ṣanam*; S. *sanamu*.
Sandaloa, tente. S. *šandalua*.
Sandarosy, gomme copal. A. سندروس *sandroûs*; S. *sandarusi*.
Sandoky, caisse. A. صندوق *ṣandoûq*; S. *sanduku*.
Sandry, bras. A. زند *zand*.
*Sany***, *sania***, deux. A. ثاني *thânî*, second.
*Saoa**, égal. A. سواء *saoûâ*; S. *saua*.
Saoka, menton. A. ذقن *dzakan*.
*Sarangy**, second commandant d'un bâtiment. S. *serindji*.
Sareky (*mo-*), voler. A. سرق *saraqa*, voler, dérober.
Sary, portrait. A. صورة *ṣoûra*; S. *sura*.
Sarika (*mi-*). Voir *Sareky* (*mo-*).

Sarisariha, prompt, rapide. A. سريع *sarî*.
Sariry, joie. A. سرير *sarîr*, bien-être.
*Sarisary***, vent. A. صرصر *ṣarṣar*, vent violent.
Saroaly, pantalon. A. سروال *saroûâl*; S. *saruali*.
Sasa, action de laver. S. *oša*.
*Satary***, ligne d'écriture. A. سطر *saṭar*.
*Savoady***, *savoado***, noir. A. سواد *saoûâd*, couleur noire.
Savony, savon. Voir *Sabony*.
*Šebin***, mariage[1]. A. شبين *šabyîn*, qui assiste l'époux dans la cérémonie du mariage.
*Sejabo***, vêtement. A. ثياب *thîâb*, plur. de ثوب *thôb*.
Serafelo. Voir *RaSerafilo*.
*Sery***, mauvais. A. شرّ *šarr*, mal.
*Serimala**, *serinala**, menuisier, charpentier. S. *sarmala*.
*Sihaby***, nuage. A. سحاب *saḥâb*.
Sikidy, *sikily*, divination. A. شكل *šikl*, figure[2].
*Sikinary***. Voir *Kinary*.
Silamo[3], musulman. A. إسلام *Islâm*.
Simaka. Voir *Samaky*.
Simbola, terme de divination. A. السنبلة *es-sonboula*, la Vierge du Zodiaque.
*Simila**, faites place! A. بسم الله *bismillah*, au nom de Dieu! S. *similla*.
*Siriry***, petit. A. صغير *ṣaghîr*.
Sobaba, flûte. A. سبّابة *soubbaba*.
Soda alikabia, 25[e] jour du mois. A. سعد الاخبية *sa'ad el-âkhbîa*, 25[e] mansion de la lune.

[1] *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*, *loc. cit.*, p. 121.

[2] Le *sikily*, en dialecte central et oriental *sikidy*, se compose de seize figures; et le mot arabe signifiant *figure* a ainsi donné son nom à l'art divinatoire.

[3] En amhariña, le mot እስላም ፡ *Islâm*, désigne également les musulmans éthiopiens. Cf. I. Guidi, *Vocabolario amarico-latino*, Rome, 1901, in-8°, *sub verbo*.

Soda bolaga, 23e jour du mois. A. سعد بُلَع *sa'ad boula'a*, 23e mansion de la lune.

Sodazaba, 22e jour du mois. A. سعد الذابح *sa'ad edz-dzâbiḥ*, 22e mansion de la lune, deux étoiles brillantes sur la corne gauche du Capricorne.

Sodazodo, 24e jour du mois. A. سعد السعود *sa'ad es-sa'oûd*, 24e mansion de la lune.

Soga, toile. S. *šuka*, drap.

Soka, hache. A. جوخ *djoûkh*; S. *šoka*.

Sokany *, gouvernail. A. سكّان *soukkân*; S. *sukkani*.

Sokary *, sucre. A. سكّر *soukkar*; S. *sukari*.

Sòla, étant chauve. A. صلعة *ṣoul'a*, partie chauve de la tête.

Solitany. Voir *Asorotany* II.

Soloho (*mi-*) **, prier. A. صلّى *ṣalla*.

Solotana. Voir *Asorotany* II.

Soma, danse. A. سماع *samâ'*; S. *soma*.

Somaka. Voir *Samaky*.

Somary, clou. A. مسمار *mismâr*; S. *msomari*.

Someno, scie. S. *msomeno*.

Somony *, huitième de la piastre. A. ثمن *thoumoun*, un huitième; S. *themuni*.

Songo, longue chevelure. S. *šungi*.

Sora. Voir *Asora*.

Soratsy **, chapitre du Qorân. A. سورة *soûra*.

Soria *, concubine. A. سرّيّة *souryîa*; S. *suria*.

Soromala **. Voir *Serinala*.

Sorona (*mi-*), partir. A. سار *sâr*.

Sorota, *Sorotany*. Voir *Asorotany* II.

Ta, lampe. S. *taa*.

Taba, *tabataba*, clameur. A. تعب *ta'ab*, fatigue; S. *taabu*, trouble.

Tabadahila, terme de divination. A. عتبة الدّاخل *'atabat ed-dâkhil*, seuil de l'intérieur.

Tabaty horojy, terme de divination. A. عتبة الخارجة *'atabat el-khâridja*, le seuil en dehors.

Tabory, testicules. S. *tamboa*.

Tafasiry, conversation. A. تفسير *tafsîr*, explication, commentaire.

Tafondro, canon. A. مدفع *midfa'a*.

*Tahiary**, prêt. S. *tayari*.

Tahiry, quelque chose mis en réserve; *tahiry* (*mi-*), préserver de tout dommage. A. طاهر *ṭâhir*, pur, qui n'est pas souillé.

Talaba (*mi-*)**, demander. A. طلب *ṭalab*.

Talata, mardi; *Talata*, nom propre. A. ثلاثاء *thalâthâ*, mardi.

*Talisimo***, talisman. A. طلسم *ṭilsam*, plur. طلاسم *ṭalâsim*.

*Tambako**, tabac. S. *tumbako*.

Tamboro, bétel. A. تنبل *tanboul*.

*Tamo***, nourriture. A. طعام *ṭa'âm*.

Tanga, voile de navire. S. *tanga*.

Taraiky, terme de divination. A. طريق *ṭarîq*, le chemin.

Taratasy, papier, lettre. Voir *Karatasy*.

*Taratibo**, doucement, avec ordre. A. ترتيب *tartîb*, ordre; S. *tartibu*.

Tareky. Voir *Taraiky*.

*Tariky***, la voie spirituelle. A. طريق *ṭarîq*.

Tava, visage. S. *tavu*, joue.

Tehiary. Voir *Tahiary*.

Tendy, datte, S. *tende*.

Tibo, espèce de sorcier. A. طبّ *ṭibb*, magicien.

Tinainy. Voir *Alatsinainy*.

Tongy, jarre à eau. S. *mtungi*.

Tongolo, oignon. S. *kitunguu*.

Topy, action de jeter. S. *tupa*, jeter.

Trambo, mille-pieds. S. *taandu*.

Tsa, thé. A. شاي *šâî*; S. *šay* et *tsa*.

*Tsamitsa***, *tsamitsaha***, crocodile. A. تمساح *timsâḥ*.

Tsaho. Voir *Saho*.

Tsilo, épine. A. أسّل *assal*, rendre pointu.
*Tsiota**, six. A. ستّة *sitta*; S. *sita*.
*Tsoha**, orange. S. *tšungwa*.

Vajihy. Voir *Voajihy*.
*Valady***. Voir *Voalady*.
Vamba, découvert, trouvé. S. *kuvumbua*, découvrir.
*Varaka***, *Varaky***, feuille d'arbre. A. ورقة *ouaraqa*.
Varavaṅa, *varavaṅana*, *varavarana*, porte. Voir *Baraboho*.
Văzā, *văzāhă*, nom générique des étrangers, surtout de la race blanche. A. بياض *baîâḍ*, blancheur[1].
Vintana, destinée. A. أوينة *aoûina*, saisons.
Voajihy, visage. A. وجه *ouadjh*.
*Voajiry***, nom d'un ancien clan du sud-est. A. وزير *ouazîr*, vizir.

[1] «Et est à remarquer, dit Cauche, que s'il y a un Chrestien parmi eux (les Malgaches), ils le prient de faire cet office, je ne sçay par quelle déférence, mais ils m'ont fait faire souvent ce mestier (de sacrificateur pour immoler les victimes), je croy que c'estoit parce que je n'y prenois aucune part, ou parce que les blancs sont les maistres de l'isle, et que ceux-là mesme qui sont blancs, qui se disent venir des Indes Orientales, respectent les Européens, comme estant plus blancs qu'ils ne sont. A cette cause, ils appellent le Chrestien, *Vaza*, c'est-à-dire *très-blanc*, déférant tant à ce mot qu'ils appellent une petite fontaine que j'avois fait passer par des cors dans ma maison de Mannhale *Ranne vaza*, qui veut dire la fontaine du Chrestien ou du Blanc» (*Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*, *loc. cit.*, p. 122). *Văzā* est devenu, dès le XVII[e] siècle ainsi qu'en témoignent les travaux lexicologiques de FLACOURT (*Petit recueil*, *loc. cit.*, p. 7, *sub verbo : estranger, chrestien*), le trissyllabe amphibraque *văzāhă* par le redoublement de la voyelle finale et l'insertion d'un *h* intervocalique pour la formation régulière d'une troisième syllabe. Les formes *văzā* et *văzāhă* semblent avoir été toutes deux en usage au XVII[e] siècle. Le *Dictionnaire de la langue de Madagascar* de Flacourt (*loc. cit.*, p. 71, *sub verbo : estrangler* pour *estranger*) donne, en effet, la première forme dissyllabique indiquée par Cauche (*loc. cit.*, p. 122, 180 et 183).

*Voalady***, enfant, A. ولد *oualad.*
Voantango, melon d'eau. S. *tangu*, courge.
Voaziry. Voir *Voajiry*.
Vojihy. Voir *Voajihy*.
Vona, nœud. S. *fundo?*
Vorika, sortilège. A. رقية *rouqia* ,sorcellerie.

Zabady, *zaboady*. Voir *Jaboady*.
*Zada***, *zadahy***, *zadany***, main. A. يد *iad.*
Zafarana, safran. A. زعفران *za'farân.*
Zahidy, excellent. A. جيّد *djayîd.*
Zakobo, Jacob. A. يعقوب *Ia'qoûb*[1].
Zămă. Voir *Jama* I.
*Zamany**, ancien. A. زمانيّ *zamânî;* S. *zamani.*
Zambarao, *Eugenia jambosa*, L. S. *zambarao.*
*Zana***. Voir *Jana*.
*Zara***, plaie. A. جراح *djirâḥ*, blessures.
Zomary. Voir *Anjomara*.
Zaza, enfant. S. *zaa*, engendrer; *uzazi*, naissance.
Zebady. Voir *Jaboady*.
Zengy, action de chercher. S. *kuzengea*, aller à la recherche.
Zerizelo, dieu inférieur. A. عزرائل *'Azrâîl.*
Ziny. Voir *Jiny*.
Zoborilina, dieu inférieur. Voir *RaJiborailo*.
Zohady, terme de divination. A. زحل *Zoḥal*, la planète Saturne.
Zohora, terme de divination. A. زهرة *Zohara*, la planète Vénus.
Zŏmă I, vendredi. Voir *Joma*.
Zŏmă II, marché. A. جمعة *djouma'a*, (marché du) vendredi.
Zōmă, jour. A. يوم *iaoûm.*

[1] M. A. Grandidier (*L'Origine des Malgaches*, Paris, 1901, in-4°, p. 141, notule *a*) a inexactement traduit *Zakobo* par Isaac.

Zomba, maison mortuaire de chef. S. *jamba*, grande maison

Zonosy, Jonas. A. يونس *Iounous*.

*Zorofò***, dépensé, dont il ne reste rien. A. صرف *ṣarafa*, dépenser son argent.

Zosofa. Voir *RaJosefa*.

Zoto, zèle. S. *dyuhudi*.

Zova, jour, soleil. A. ضوء *ḍaoua*, lumière; S. *dyua*, soleil[1].

[1] Je prie, en terminant, MM. les professeurs René Basset, Gaudefroy-Demombynes, J. de Goeje, J. Goldziher, I. Guidi, Th. Nöldeke et C. F. Seybold de recevoir mes remerciements pour leurs aimables indications utilisées dans cette note.

IMPRIMERIE NATIONALE.

OBSERVATIONS SUR LA GRAPHIE
DE
QUELQUES ANCIENS MANUSCRITS
DE L'ÉVANGILE ARMÉNIEN,

PAR

M. A. MEILLET.

Il n'existe pas d'édition véritablement critique de la Bible arménienne; toutes les éditions qui se sont succédé au cours du XIX[e] siècle reproduisent — parfois avec des altérations — la grande édition de Zohrab (Venise, 1805), qui avait sur les précédentes une immense supériorité, mais qui, malgré ses mérites, ne répond pas aux exigences d'une philologie rigoureuse. Néanmoins, aucune édition nouvelle n'est en préparation; et rien n'est plus préjudiciable aux progrès de la philologie arménienne, car on sait que c'est la langue de la traduction de la Bible qui a servi de premier modèle à toute la littérature arménienne ancienne.

Une édition de l'Évangile serait particulièrement utile et aisée à faire. En effet, tandis que le plus ancien manuscrit de la Bible complète remonte tout au plus à l'extrême fin du XII[e] siècle (voir Месропъ

Теръ-Мовсесянъ, *Исторія перевода библіи на армянскій языкъ*, p. 76 et suiv.), on possède un très grand nombre de manuscrits de l'Évangile en capitales datés de la fin du VIIIe siècle jusqu'au XIIe (voir *loc. cit.*, p. 159 et suiv.) : ce sont les plus anciens qu'on possède d'aucun texte arménien. L'un des plus anciens, daté de 887, celui qui est conservé à l'Institut Lazarev de Moscou, a été publié en phototypie par les soins de M. Khalathianc en 1897. Tous les autres sont encore inédits et attendent une étude. Un voyage au Caucase a permis à l'auteur du présent article d'examiner partiellement les manuscrits de l'Évangile les plus anciens qui soient conservés dans la riche bibliothèque du couvent d'Etchmiadzin : ces manuscrits lui ont été communiqués avec la libéralité d'usage dans ce monastère qui a conservé les vieilles traditions d'hospitalité de l'Orient, tout en ouvrant ses portes toutes grandes à la science la plus jeune de l'Occident.

Un premier examen montre vite qu'une partie de ces manuscrits présentent exactement le même texte que celui de l'édition de Zohrab au point de vue du fond et diffèrent de celle-ci en général seulement au point de vue orthographique; ce sont les manuscrits n°s 229 (daté de 989), 363 (daté de 1053), 369 (daté de 1066), 260 (daté de 1071), 257 (daté de 1099). — D'autres manuscrits ont au contraire de nombreuses variantes : 23 G (daté de 1045) et 362 G (daté de 1057). Le manuscrit de Moscou rentre dans cette catégorie. Les variantes de ces ma-

nuscrits n'ont pas en général un caractère d'antiquité; elles semblent résulter de simples erreurs ou de négligences des scribes ou d'innovations volontaires et capricieuses; elles diffèrent d'ailleurs d'un manuscrit à l'autre.

L'édition de Zohrab paraît donc bien représenter, en ce qui concerne le fond, le texte original dans la mesure où les manuscrits permettent de le connaître; une reproduction phototypique du beau manuscrit 229 d'Etchmiadzin donnerait au public savant le meilleur succédané d'une édition critique de l'Évangile arménien; et cette reproduction serait d'autant plus précieuse que les mots portent dans ce manuscrit des accents très curieux (qui seront l'objet d'une étude ultérieure).

En ce qui concerne la graphie, les cinq manuscrits qui ont le texte ancien s'accordent en principe, tandis que les trois autres présentent de nombreuses divergences, aussi bien entre eux qu'avec les cinq premiers. La graphie de ces cinq manuscrits doit donc passer pour représenter la graphie originale, tandis que les trois autres sont altérés par des innovations individuelles. Et cette graphie diffère sur un grand nombre de points de celle de l'édition, qui est très modernisée. C'est sur l'observation de la graphie attestée par l'accord des vieux manuscrits demeurés fidèles à l'original que doit reposer une étude précise de l'ancienne langue arménienne.

Il importe de marquer d'abord quelques particularités des manuscrits à altérations; l'incohérence de

chacun de ces manuscrits avec lui-même, les contradictions qu'ils présentent entre eux, montrent assez que ces particularités ne reproduisent pas l'état ancien; divers détails le confirment d'une manière éclatante. Par exemple, le manuscrit 362 G d'Etchmiadzin a Mt. xxvii, 40 : էջ ի խաչէ այդի, au lieu de ի խաչէդ, que le même manuscrit a au verset 42; en elle-même, la leçon ի խաչէ այտի serait correcte, l'adverbe pouvant tenir la place de l'article en pareil cas; mais le դ de այդի dénonce la main d'un correcteur récent; car, en ancien arménien, le mot est այտի, et այդի est une forme qui apparaît seulement au moyen âge (voir Karst, *Hist. gramm. d. kilikisch-armen.*, § 98, p. 82 et suiv.). La voyelle է apparaît à l'intérieur du mot, contrairement à la règle de l'ancien arménien, qui transforme en ի tout է non accentué : փրկէսցէ Mt. xxvii, 43, ms. 362 G. Dans Mc i, 6, le manuscrit de Moscou a la leçon սգեցեալ, dont on retrouve l'équivalent dans des manuscrits qui ont subi des altérations dialectales, et qui suppose la prononciation sourde du զ, attestée au moyen âge mais contraire à ce que l'on sait pour l'arménien classique; dans Mc xv, 20, le manuscrit 23 G d'Etchmiadzin a un compromis bizarre entre la forme traditionnelle avec զ et la forme avec ս exigée par la prononciation du scribe : զսգեցուցին. Mc i, 8, le manuscrit de Moscou a մկրտեացի, avec եա, impossible à cette place en ancien arménien, et attestant seulement que le scribe prononçait déjà *e* la diphtongue եա, ce qui est la pro-

nonciation médiévale et moderne; Mc I, 13, on lit փորձիլ, au lieu de փորձեալ « πειραζόμενος » dans le manuscrit de Moscou, fausse leçon qui suppose la confusion du participe փորձեալ et de l'infinitif փորձել dans la prononciation et l'existence de l'infinitif passif en -իլ, inconnu à l'arménien classique. Dans Mt. xxvi, 28, le manuscrit 23 G d'Etchmiadzin a le passif հեղուի, au lieu de la vieille forme հեղու, évidemment authentique, attestée par l'accord des autres manuscrits. — En tant qu'ils présentent des particularités absentes des manuscrits corrects, les manuscrits à altérations n'ont donc de l'intérêt qu'au point de vue de l'histoire de l'arménien au moyen âge; ils permettent aussi d'imaginer quelles altérations ont pu et dû subir les textes seulement connus par des manuscrits postérieurs, c'est-à-dire tous les textes classiques autres que celui de l'Évangile; mais seuls font foi pour le texte ancien de l'Évangile les manuscrits qui ont échappé à ces altérations.

Les manuscrits corrects s'accordent tous sur certains points. Par exemple, ils ne connaissent que ե- à l'imparfait : եի, սիրեի, etc. (sauf la 3e pers. sing. էր, սիրէր), et à la fin de թե, եթե, tandis que les manuscrits à altérations ont aussi է (par exemple եթէ dans le manuscrit 362 G d'Etchmiadzin, à côté de եթե). La leçon ancienne était չոգայ, et non չոքայ; բանդ, et non բանտ; etc. D'autres questions, celle par exemple de l'emploi de ղ et լ dans divers cas, ne pourraient être résolues que par une comparaison de tous les manuscrits : il est difficile

de déterminer si la leçon ancienne était *ղապտեր* ou *լապտեր*, et quelle était la répartition exacte de *այլ* et de *այղ*. L'absence de *ը* dans des formes telles que *զնկեր* en regard de *ընկեր* semble normale dans le ms. 363 d'Etchmiadzin, mais il n'est pas certain que cette orthographe, toute rationnelle qu'elle soit et d'accord avec la règle générale de l'emploi du *ը*, ait été celle de l'archétype. Seule, une édition critique reposant sur la comparaison de tous les manuscrits et embrassant l'ensemble du texte permettra d'élucider complètement la plupart des problèmes de ce genre. En attendant, il ne sera peut-être pas sans intérêt de publier les observations partielles qui suivent : elles montreront que, plus on observe avec précision une langue qui a été notée d'une manière sincère comme l'arménien, plus on y aperçoit d'inflexible régularité.

Provisoirement au moins, une grammaire de l'arménien classique qui visera à éliminer les innovations des scribes du moyen âge ne peut reposer que sur le texte de l'Évangile, tel qu'il est conservé dans les manuscrits non altérés. Et surtout il importe de ne pas mettre sur le même plan les formes vraiment classiques — en général bien reconnues par les Mékhitharistes de Vienne, qui ont défini avec rigueur le canon de la langue arménienne ancienne — et les formes diverses de manuscrits plus ou moins récents, comme l'a fait si malheureusement M. Marr dans sa *Grammaire de l'ancien arménien* (en russe, Pétersbourg, 1903), que ce manque de

critique suffirait à lui seul à vicier d'une manière fondamentale.

1° ALTERNANCE *եւ* : *իւ*.

Le mot *եւղ* « huile » a, dans les vieux manuscrits de l'Évangile, *եւ* aux formes où la diphtongue porte l'accent, mais *իւ* là où la diphtongue est inaccentuée, ce qui donne la flexion *եւղ*, *իւղոյ*, *իւղով*. Cette alternance est rigoureusement constante dans le manuscrit de Moscou, et aucun des passages où figure le mot n'y échappe. On la retrouve dans les vieux manuscrits d'Etchmiadzin, pour autant que les passages ont été relevés, par exemple Mc xiv, 5 : *եւղ* 229-257-260-363-369, en face de Mc xiv, 4 : *իւղոյ* des mêmes manuscrits; de même Mt. xxvi, 7-12 dans ces manuscrits; dans J. xii, 4 et 5, le manuscrit 363 a *իւղ* comme *իւղոյ*, mais les autres manuscrits observent le contraste.

Ce jeu de *եւ* accentué, *իւ* inaccentué vient compléter le parallélisme des cas connus de *է* : *ի*, *ոյ* : *ու*, *եա* : *ե*; à chaque fois, la forme inaccentuée correspondant à la forme accentuée de la diphtongue (ou de l'ancienne diphtongue) est plus fermée que la forme accentuée; et, comme dans le cas de *եւ*, le second élément de la diphtongue semble inaltérable, la fermeture porte seulement sur le premier élément.

Il suit de là que la graphie *եւ* et la graphie *իւ* ont des valeurs strictement définies, et il importe de déterminer dans chaque cas à laquelle des deux on a affaire.

La diphtongue *եւ* ne peut exister qu'à la fin du mot, sous l'accent; à l'intérieur du mot, on ne saurait donc avoir que *իւ* : *դիւրին*, et non **դեւրին*, et telle est en effet la graphie traditionnelle.

Mais sous l'accent, on peut avoir *եւ* et *իւ*, et il y a lieu d'examiner pour chaque mot quelle est la graphie attestée dans les anciens manuscrits.

On trouve ainsi que, dans les deux passages où figure le mot *թեւր*, il est écrit par *եւ* dans le manuscrit de Moscou; et c'est ce que confirme la notation *թեւր* relevée dans les manuscrits 257-260-363-369 d'Etchmiadzin; mais naturellement on lit *թիւրէ* par *իւ* L. XXIII, 2 dans le manuscrit de Moscou (ce passage n'a pas été relevé malheureusement dans les manuscrits d'Etchmiadzin). L'alternance est la même que dans *եւղ* : *իւղոյ*.

Au contraire, *երկիւղ* est écrit par *իւ* dans le manuscrit de Moscou et, au moins en ce qui concerne Mc IV, 40, les manuscrits d'Etchmiadzin 229, 257, 260, 362, 363, 369 confirment cette graphie. Dès lors aucune alternance ne saurait être constatée, non plus que dans *հիւթ* Mc IV, 5, d'après le manuscrit de Moscou et les mêmes manuscrits d'Etchmiadzin, ni dans *հարիւր*.

On lit *աղբեւր* par *եւ* dans le manuscrit de Moscou Mc V, 29. Mais la flexion, qui ne comporte pas la diphtongue (génitif *աղբեր*), ne permet pas de constater d'alternance, non plus que pour *եղջեւր* (L. I, 69 ms. de Moscou). On a *բեւր* Mt. XVIII, 24, ms. de Moscou; mais une forme de cas oblique semble

par malheur manquer dans le texte de l'Évangile; sur ce mot, voir Hübschmann, *Chronologie d. arm. vocalgesetze*, 160, dans les *Sprachwiss. Abhand.* de M. von Patrubány, I. — Les mots en **-իւն**, c'est-à-dire les mots comme **արքիւն** et le type en **-ութիւն**, ont toujours **-իւ-** qui, comme on le sait, ne se retrouve pas en dehors du nominatif-accusatif dans cette flexion.

Le pronom et adjectif possessif est toujours écrit **իւր**, naturellement sans alternances; de même aussi **միւս**, par exemple Mt. VI, 24.

Il faut mettre tout à fait à part le mot **գեւղ**, pour lequel les plus anciens manuscrits hésitent entre **գեւղ** et **գեաւղ**; ainsi, Mc XIV, 32, **գեւղն**, 369 d'Etchmiadzin, mais **գեաւղն** ms. de Moscou et mss. 229, 257, 260, 363 d'Etchmiadzin.

Le **եւ** de **եւթն** demeure dans les formes fléchies de ce nom de nombre et dans la dérivation, par exemple dans **եւթանասուն**; mais c'est qu'ici le **ւ** ne représente pas un ancien *u*, et qu'il est issu de **p*; cf. lat. *septem*, etc. Ce **եւ** ne s'est jamais confondu avec la diphtongue **եւ** proprement dite, et, au moyen âge, le mot est écrit **եօթն**, de même que l'ancien **արդեւք**, où **ւ** représente le **bh* de l'instrumental, a été écrit à la même époque **արդեօք** (et déjà **ար-դեաւք** Mc IV, 40, dans le ms. incorrect 362 d'Etchmiadzin). — Et ce n'est pas là un fait isolé : dans le mot **քուն**, le **ու** arménien n'est pas un ancien **ŭ* ou un ancien **ō*, mais provient de l'union de **ւ** issu de **p* avec un ancien *o* : **-ուն-** y représente **-opn-* (voir

A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comp. de l'arm. class.*, p. 13); or, le verbe dérivé de քուն est քունեմ, avec une conservation de ու qui serait contraire à toutes les règles, si ու était le ու ordinaire; on a, il est vrai, dans la flexion, քնոյ, քնով, mais c'est que l'alternance ու : zéro était devenue une règle absolue de la déclinaison que l'analogie imposait avec rigueur; seul, le dérivé քունեմ a pu conserver le traitement phonétique du ու de քուն en syllabe inaccentuée. — Le ու de ութ s'explique comme celui de քունեմ, mais, comme il est initial de mot en syllabe ouverte, il n'est sujet à tomber en aucun cas, et quelle que soit sa nature.

De ce qui précède, il résulte que les diphtongues եւ et իւ étaient distinctes l'une de l'autre en arménien ancien; elles avaient donc aussi des origines étymologiques distinctes. Et en effet, il est bien certain que le ե de եւղ est un ancien ե, puisque l'on trouve dès les plus anciens manuscrits une variante եղ- qui répond à la forme եղ du mot dans les parlers modernes; le manuscrit 362 d'Etchmiadzin a եղոյ plusieurs fois (Mt. xxv, 8; xxvi, 7; J. xii, 3); le ե de աղբեւր est aussi un ancien ե, comme l'a vu M. Hübschmann, *Arm. gramm.*, I, p. 415, puisque le génitif est աղբեր. Et, d'autre part, le ի de երկիւղ est bien un ancien ի, puisqu'il se retrouve à l'aoriste երկեայ (եա représentant *ia*) et au présent երկնչիմ, de *երկինչիմ; cf. hom. δέ-δ(ϝ)ι-μεν, δ(ϝ)έ[γ]ος, etc. (voir A. Meillet, *Esquisse*, p. 28). L'incertitude graphique invoquée par l'auteur du

présent article (*l. c.*, p. 24) n'existait pas, et le ի de իւր est un véritable ի : on ne pourra donc maintenir l'explication de իւր par **sewe-r* qu'en tenant ce pronom pour une forme essentiellement inaccentuée et en voyant dans le իւ la forme réduite d'un ancien եւ (cf. une hypothèse, très hardie, de M. Osthoff, *Etymologische parerga*, I, 291, qui rendrait aussi compte de իւ). Ici comme partout, les faits linguistiques ont une parfaite précision et une inflexible rigueur; on est déjà sur la voie de l'erreur quand on spécule sur des fluctuations et sur l'incertitude des formes attestées.

2° DE QUELQUES CAS DE CONSERVATION DE ի ET ու INACCENTUÉS.

L'ordinal de հինգ est հինգերորդ, qui présente une conservation de ի contraire, à ce qu'il semble, à une règle fondamentale de l'arménien ancien; mais cette conservation n'est pas fortuite car on lit հին-գետասան J. xi, 18 dans les manuscrits 23 G, 229, 260, 363, 369 d'Etchmiadzin, tandis que le manuscrit de Moscou a հնգետասանիւք. La forme sans ի, հնգետասան, s'explique aisément par analogie, la forme inaccentuée zéro réponda nt normalem ent à la forme accentuée ի. Au contraire, հինգերորդ et հինգետասան ne peuvent être que phonétiques, car ils échappent aux alternances normales de l'arménien.

C'est dire que, devant *n* gutturale, ի inaccentué subsiste, et c'est ce que confirme en effet la flexion

de *ինքն*, *ինքեան*, où *ի* se maintient en syllabe fermée inaccentuée devant *n* gutturale.

La voyelle *ու* présente le même traitement, comme le montre *ունկն*, avec son génitif *ունկան* et son composé *ունկնդիր*.

Dans *ինքն*, *ինքեան* et *ունկն*, *ունկան*, la voyelle a été maintenue en dépit de la règle d'alternance absolue *ի*, *ու* : zéro, de la flexion arménienne, parce qu'il s'agit de l'initiale du mot, et que, en cette position, *ի* et *ու* se maintiennent mieux qu'à l'intérieur : M. Bartholomae a montré depuis longtemps que *ի* et *ու* inaccentués subsistent à l'initiale du mot en syllabe ouverte.

Il semble que cette observation rende compte de *յիսուն*; étant donné que *յիսուն* représente un plus ancien **hingisun*, on peut, ici aussi, attribuer la conservation de *ի* à la nasale gutturale; en effet, d'après la formule ci-dessus, **hiṅgisun* devait donner **hiṅgsun*, **hiṅsun*, *յիսուն*. — Toutefois, comme la nasale gutturale a été éliminée devant la sifflante suivante, il est arrivé que *ի* est tombé, et en effet on rencontre dans certains manuscrits la variante *յսուն* au lieu de la forme ordinaire *յիսուն* de l'ancien arménien. Les manuscrits tout à fait corrects, tels que 229, 257, 260, 363 d'Etchmiadzin semblent ignorer *յսուն*, tandis que, au contraire, *յսուն* apparaît une fois L. ix, 14 (*յսուն յսուն*) dans le manuscrit de Moscou et qu'il est à peu près constant dans les manuscrits 23 G et 362 G d'Etchmiadzin. Il suit de là que *յիսուն* était la forme de l'arménien

classique, et *յսուն* une forme dialectale. La conservation de *ի* de l'arm. class. *յիսուն* établit nettement que le *ի* de *հինգերորդ*, *հինգետասան* n'est pas dû à l'analogie de *հինգ* : pareille action analogique serait d'ailleurs invraisemblable *a priori*; car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, p. 496, l'analogie tendait en arménien à étendre les alternances *ի*, *ու* : zéro, et non pas à les restreindre (cf. Hübschmann, *Chronologie d. arm. vocalgesetze*, p. 154, dans les *Sprachwiss. Abhand.* de M. von Patrubány, I).

La flexion *խունկ*, *խնկոյ* est un produit de l'analogie, comme *քուն*, *քնոյ*; la forme phonétique serait **խունկոյ*; le dérivé *խունկեղէն* a conservé la forme ancienne avec le *ու* attendu, comme *քունել* (voir ci-dessus, p. 496).

L'explication du maintien de *ի* dans *հիմն*, *հիման* proposée dans *Esquisse*, p. 3, ne saurait être soutenue après les observations qui précèdent; le maintien du *ի* suppose qu'il s'agit d'un ancien **hiňmn*, plus anciennement **hiňgmn*, c'est-à-dire qu'on rentre dans le cas de *յիսուն*. L'origine du mot se trouve ainsi déterminée en une certaine mesure.

A l'initiale, en syllabe fermée, *ու* se conserve aussi devant la spirante gutturale *խ* et devant la liquide vélaire *ղ* : *ուխտ*, *ուխտի*; *ուղտ*, *ուղտու*; *ուղխք*, *ուղխից*. Il suffit de citer ces exemples tirés de la flexion pour démontrer le fait, puisque, dans la flexion, une action analogique intense tendait à instituer l'alternance là où celle-ci n'avait pas lieu phonétiquement; l'absence d'alternance prouve que

la chute de *ու* en cette position, non seulement ne s'est pas réalisée, mais était impossible. — En cette même position, il y a alternance dans le cas de *ի* : *իղձ*, *ըղձի*, soit qu'il y ait eu chute phonétique de *ի*, soit que le *ը* soit dû à une action analogique non entravée par la phonétique.

Les lois phonétiques et la réaction analogique indiquées ci-dessus ne semblent laisser subsister aucun reste dans la théorie de la chute et du maintien de *ի* et *ու* inaccentués, qui est maintenant achevée, à très peu de chose près : toutefois le mot *հիւսիս*, *հիւսիսոյ* reste obscur; peut-être s'agit-il d'un ancien **հիւսիւս* dissimilé en *հիւսիս*?

3° À PROPOS DE *ընկենուլ*.

Dans les manuscrits corrects, la 3e personne du singulier de l'aoriste de *ընկենուլ* est *ընկէց* avec *է*, ainsi dans les manuscrits 257, 260, 363, 369 d'Etchmiadzin, et c'est aussi *է* qu'on a dans l'Évangile de Moscou. Seuls, les manuscrits divergents ont *եա*; ainsi *ընդեաց* Mc xxvii, 5, dans le manuscrit 362 d'Etchmiadzin, et cette graphie est sans valeur étymologique, puisque, à la date où ont été écrits les manuscrits, *եա* se prononçait comme *է* et *ե*. L'accord des manuscrits corrects prouve que la leçon originale était *ընկէց*. Il suit de là que la forme non accentuée devrait être *ի*, et, si l'on a *ընկենուլ*, et non **ընկինուլ*, c'est en vertu de la même loi qui a fait de *լիզու* (déjà attesté dans le ms. 23 G d'Etchmiadzin, au verset L. xvi, 24, et dans le glossaire

latin-arménien publié par Carrière, n° 51) le classique *լեզու*, de **տիրութիւն* *տերութիւն* (avec *ե* conservé jusque dans des inscriptions d'Ani du XIIIe siècle d'après une communication obligeante de M. Basmadjian), etc. (voir *Esquisse*, p. 32). L'aoriste *ընկեցի* doit donc son *ե* au présent *ընկենում*. L'impératif *ընկեա* a subi l'influence de l'impératif normal *սիրեա* du type *սիրեմ*.

De *աւրէնք*, on attend de même **անաւրինութիւն* (cf. *անաւրինել*), d'après la règle générale, et de là **անաւրենութիւն*, d'après la loi de *լեզու*. Mais l'influence de *աւրէնք* a déterminé la graphie *անաւրէնութիւն*, qui semble ordinaire dans les anciens manuscrits de l'Évangile, par exemple Mt. VII, 23, mss. 260, 362 G, 363, 369 et 23 G d'Etchmiadzin et ms. de Moscou.

L'alternance *է* accentué : *ի* inaccentué, ayant dans la flexion une valeur morphologique, le génitif de *գէն* est *գինու*, et non pas la forme phonétiquement attendue **գենու* : le cas est exactement comparable à celui du degré zéro en regard de *ու* dans *քուն*, *քնոյ* (voir ci-dessus, p. 496).

D'autre part, *գիտուն*, *սիրուն*, etc., étant dérivés de *գիտել*, *սիրել*, etc., conservent le *ի* des mots dont ils sont tirés.

Le verbe *լիզուլ*, L. XVI, 21, a subi une action analogique inverse de celle subie par *ընկենուլ*; le présent a *ի* d'après le participe *լիզեալ*, et d'après les autres présents *լիզել* et *լիզանել*. — De même *կիզուլ* est d'après *կիզեալ*, etc.

D'une manière générale, l'altération de ի en ե par un ու de la syllabe suivante ne subsiste dans la flexion qu'autant qu'elle y est généralisée, parce que les alternances ի : zéro et է : ի ont en arménien ancien le caractère de faits morphologiques réguliers et n'admettent pas d'exceptions autres que celles que nécessite une impossibilité de prononciation.

4° LES NOMS D'AGENTS EN -աւղ.

Les vieux manuscrits de l'Évangile distinguent d'ordinaire entre les participes et adjectifs en -ող, qui ont ո et qui sont des adjectifs, et les noms d'agents en -աւղ, qui ont régulièrement աւ et qui sont des substantifs (sur l'origine de ces derniers, voir *Esquisse*, p. 13). Outre ծնաւղ « parens », qui est bien connu et qui est un nom d'agent comme lat. *genitor* ou v. sl. *roditelĭ*, on peut citer : սերմանաւղ « semeur » Mc IV, 3 d'après les manuscrits 229-363-260-362-369 d'Etchmiadzin et le manuscrit de Moscou, et շինաւղ « constructeur » Mt. XXI, 42; Mc XII, 10; L. XX, 17, d'après ces mêmes manuscrits.

Avec valeur adjective, on rencontre d'ordinaire -ող, et c'est -ող que l'on a notamment dans quelques adjectifs qui indiquent l'action ordinaire, l'habitude : կերող et արբեցող L. VII, 34; J. VI, 13; շնացող Mc VIII, 38. Il est à peine utile de noter que ces adjectifs n'ont rien du sens aoristique et ne sauraient passer pour des participes; s'ils présentent le thème de l'aoriste, c'est parce que tout nom verbal armé-

nien est rattaché en principe, non au thème du présent, mais à celui de l'aoriste. Toutefois, les noms verbaux tirés de verbes réguliers à présent en *ե* ou *ի* ne présentent pas le *ց* de l'aoriste, et c'est ainsi qu'on a les adjectifs *կարող*, *նմանող*. On a de même -*ող* dans les participes présents tels que *պահող* « jeûnant » Mt. VI, 18. C'est surtout dans les manuscrits à graphies divergentes, comme le ms. 23 G d'Etchmiadzin ou le manuscrit de Moscou, qu'on rencontre des leçons telles que *նմանաւղ*, *կերաւղ*, etc. avec la formation des substantifs substituée à celle des adjectifs. Mais on ne saurait attribuer une grande importance à ces graphies divergentes, parce que la simplification de toutes les diphtongues, et en particulier de la diphtongue *աւ*, est un phénomène très ancien dans les dialectes arméniens et commun à tous les dialectes : il n'est pas douteux que, pour les scribes, *աւ* n'était déjà qu'un *o* simple.

5° L'INTERROGATIF *ով*.

Le pronom interrogatif a en ancien arménien deux formes au nominatif singulier : *ո* et *ով*. La seconde paraît être un doublet de la première, avec développement de *վ* devant voyelle initiale d'un mot suivant. En effet, *ո* est la forme ordinairement employée à l'état isolé, ou devant consonne; par exemple *ո՞ կարէ* Mc II, 7 dans les manuscrits 229, 257, 362, 363, 369 d'Etchmiadzin et dans le manuscrit de Moscou; au contraire, *ով* se rencontre fréquemment devant le verbe « être », enclitique commençant

par une voyelle : *ով ես* Mc I, 24, mss. 229-260-257-362-363-369 d'Etchmiadzin et ms. de Moscou. Sans doute, *ով* se trouve accidentellement devant consonne dans les manuscrits, par exemple dans le manuscrit 260 d'Etchmiadzin pour le passage Mc I, 24 cité ci-dessus, et, en revanche, *ո* n'est pas rare devant voyelle, et même devant le verbe « être »; ainsi *ո՛ է* Mc III, 33, mss. 257-363-369 d'Etchmiadzin, en regard de *ով է* mss. 229-260-362 d'Etchmiadzin et ms. de Moscou. Cette incertitude est peu surprenante, si l'on songe que, dans les mots empruntés au grec, *ով* sert à transcrire *ω* et alterne dans les manuscrits avec *ո* en cet emploi. En aucun cas, on ne saurait attribuer au *վ* de *ով* une valeur étymologique : *ո* est à rapprocher de skr. *káḥ*, lit. *kàs*, got. *hwas* (ou peut-être de v. lat. *quo-i*, lat. *quī?*) et de skr. *kát*, lat. *quod*, got. *hwa*, toutes formes où ne figure aucun phonème qui puisse aboutir à *վ*.

6° *հարշլել*.

Les éditions de la Bible portent, dans les deux passages où le mot se rencontre, Mc IX, 19 et L. IX. 42, *հարժլեաց*; mais les meilleurs manuscrits ont *հարշլեաց*, avec *շ* devant *լ*, ainsi l'excellent manuscrit 363 d'Etchmiadzin-260-229 (le plus ancien des manuscrits d'Etchmiadzin), et c'est aussi ce que présente le manuscrit de Moscou. Mais le mot ne s'est pas conservé dans la langue; il est devenu inintelligible, et les copistes l'ont maltraité; le ms. 257

d'Etchmiadzin a, dans les deux passages, շարլեայ, avec շ ajouté après coup au-dessus de la ligne, Mc IX, 19, et ժ ajouté de même L. IX, 43. Le ms. 369 d'Etchmiadzin a շարժլեաց, avec ժ. On voit bien par là comment շարժլել résulte de la transformation par étymologie populaire, sous l'influence de շարժել, d'un vieux mot sorti de l'usage. Le mot authentique շարշլել représente sans doute *շարշուլել; il renferme un redoublement, analogue à celui de խարխուլ, խարխլել, que cite M. Adjarian, *Hantes*, 1899, p. 234; cf. aussi խորխոլիմ. Le sens de շարշլել, qui traduit σπαράττειν, justifie bien l'emploi du redoublement.

7° SUR LA FORME DE SUBJONCTIF AORISTE եկեցես, ETC.

Le subjonctif aoriste եկից, եկեսցես, etc., a un aspect très énigmatique. Si la 1re pers. sing. եկից est formée sur la 1re pers. sing. indic. aor. եկի suivant la règle presque constante (cf. բերայ : բերայց, en regard de բերցիս), les autres formes եկեսցես, եկեսցէ, etc. ne rentrent dans aucune formule connue. Il est donc curieux de noter que ces formes si singulières ont dans les manuscrits les plus corrects une variante : եկեցես, եկեցէ, etc. Le ms. 229 d'Etchmiadzin, qui a եկեսցես, etc., dans Mt. XXV, 31 ou L. IX, 23 par exemple, a եկեցես, etc., Mt. XXI, 20; Mc VII, 3; VIII, 17; J. XIV, 26; XVI, 2, 4, 7, 13. Le ms. 363 d'Etchmiadzin semble ne pas connaître d'autre forme que եկեցես, etc. Et եկեցես

se retrouve par exemple Mt. xxv, 31 dans le ms. 257 d'Etchmiadzin, Mt. vi, 10 dans le ms. 260.

Une forme qui apparaît ainsi d'une manière plus ou moins régulière dans les manuscrits les plus corrects a plus de chances d'être celle du texte primitif que **եկեսցես**, etc.; car la forme de la vulgate est évidemment suspecte d'avoir été influencée par le type normal **սիրեսցես**, etc., et l'on conçoit bien que la flexion, unique en son genre, **եկեցես**, etc., ait été altérée en **եկեսցես**, etc., tandis que le fait inverse ne s'expliquerait pas.

Il est vrai que le type normal **սիրեսցես** lui-même est remplacé par **սիրեցես** dans certains manuscrits; et, en particulier, le ms. 102 d'Etchmiadzin, recueil de textes divers écrit de 971 à 981 par un même scribe, en a de nombreux exemples, comme on peut le voir dans les excellentes éditions qu'a données de fragments de ce manuscrit M. Galust Ter-Mkrttchian (**Արարատ**, 1902, p. 368 et suiv.; 1903, p. 937 et suiv.); mais le scribe de ce manuscrit a fortement subi l'influence de son dialecte : il est par exemple incapable de distinguer les phonèmes représentés par **հ** et **խ** et confond constamment l'un des signes avec l'autre. On ne saurait s'autoriser de ce manuscrit, ou des faits analogues qu'on rencontre sporadiquement dans les manuscrits incorrects de l'Évangile (par exemple **բժշկեցի** Mt. viii, 8 dans le ms. 362 d'Etchmiadzin; **մեծացուցէ** L. i, 47 dans le ms. 23 G d'Etchmiadzin; **հանդերձեցէ** Mc i, 2 dans le manuscrit de Moscou), pour contester la

valeur du témoignage de manuscrits aussi constamment corrects que les manuscrits 229 et 363 d'Etchmiadzin.

Le subjonctif **եկեցես**, etc., ainsi établi, fournit donc un second exemple du subjonctif sans **ի** avant le **ց**, dont on n'a jusqu'ici qu'un seul exemple clair : **տայց**, **տայցես**, etc. Mais, comme la valeur étymologique du **ե** qui précède le **ց** n'est pas déterminée, la forme ne saurait passer pour complètement éclaircie.

Les observations qui précèdent suffisent à montrer que la future édition critique de l'Évangile arménien devra comporter une publication exacte de toutes les variantes orthographiques et grammaticales de chaque manuscrit ancien; et, si cette condition indispensable est réalisée, l'édition fournira le moyen d'apporter à l'étude de la langue arménienne ancienne une précision singulière. La description qu'ont donnée les Mékhitharistes de Vienne de l'arménien classique et les doctrines linguistiques qui reposent sur cette description n'en subiront aucune transformation essentielle, mais une foule de détails pourront seulement alors être déterminés avec l'exactitude qui convient.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 13 NOVEMBRE 1903.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuye, Basmadjian, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, Decourdemanche, Demombynes, Dussaud, Rubens Duval, Fossey, Grimault, Halévy, V. Henry, Cl. Huart, Macler, Mayer-Lambert, Meillet, Mondon-Vidailhet, l'abbé Nau, Oppert, Pognon, Schwab, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 8 mai est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

Le R. P. Cadière, missionnaire à Bô Khê, par Dong Loi (Annam), présenté par MM. Chavannes et Finot;

MM. Franck Vincent, élève de l'École des hautes études, demeurant à Paris, 63, rue de Grenelle, présenté par MM. Halévy et Bouvat;

Ch. Virolleaud, élève diplômé de l'École des langues orientales, licencié ès-lettres, demeurant à Paris, 5, rue Corneille, présenté par MM. Oppert et Ph. Berger;

l'abbé Gérôme Labourt, vicaire de Saint-Louis-en-l'Ile, demeurant à Paris, à l'église Saint-Louis-en-l'Ile, présenté par MM. Rubens Duval et l'abbé Chabot.

Le Président donne lecture d'une circulaire adressée à la Société par le Comité de la section française du groupe III, qui est chargé d'organiser la représentation de l'enseignement supérieur à l'Exposition universelle de Saint-Louis. D'autre part, une lettre de M. Étienne, vice-président de la Chambre, annonce que M. Salmon a été chargé d'une mission de deux ans au Maroc, à l'effet d'organiser une bibliothèque d'étude pour les voyageurs français; il demande l'intervention de la Société pour faciliter la constitution de cet instrument de travail; sur la proposition de M. Barbier de Meynard, il est décidé qu'on déférera au désir exprimé par M. Étienne en faisant don à la nouvelle bibliothèque des ouvrages concernant l'Orient musulman qui ont été publiés par la Société. Enfin le président communique à l'assemblée une lettre datée de Hanoï, dans laquelle M. Finot, directeur de l'École d'Extrême-Orient, dit : « A la suite du désastreux cyclone du 7 juin, j'ai pris le parti devant lequel j'hésitais depuis longtemps, de conseiller au Gouverneur général l'envoi en France des peintures chinoises et des livres rares, que le climat de ce pays destinait à disparaître tôt ou tard. Ils ont été, en conséquence, offerts au Ministre de l'Instruction publique pour la Bibliothèque nationale et les musées nationaux. Je me propose de faire prochainement une excursion au Cambodge, en passant par My-son, où notre pensionnaire Parmentier conduit des fouilles très fructueuses; il a déjà trouvé là une dizaine d'inscriptions nouvelles, et la série n'est pas épuisée. Ce fut probablement le plus grand sanctuaire de l'ancien Champa et je crois que ces fouilles apporteront beaucoup de nouveau ».

M. Schwab offre, pour le musée de la Société, le facsimilé d'une stèle funéraire en marbre blanc, longue de 1 m. 85 sur 0 m. 86 de large, qui se trouve dans la propriété de M. Lorois, ancienne abbaye de Saint-Maurice, près Quimperlé. Elle sert de support au reliquaire du même saint. La partie supérieure, en forme d'arceau, ornée à droite

d'une branche de feuillage, contient un double cercle où se lit le seul mot מצבה (stèle); dans la partie inférieure, en forme carrée, on lit au milieu le texte hébreu du verset de Job (1, 21) : «Dieu a donné, Dieu a repris; que son nom soit béni!» A gauche, vers le bas, est figurée une main tenant une hache, sur le point de trancher un arbre, sans doute l'arbre de la vie. Entre cet arbre et la paroi latérale à gauche, on remarque, en lisant verticalement de bas en haut, quelques lettres romaines que nous n'avons pu déchiffrer.

Les ouvrages suivants sont présentés :

Par M. Schwab, *Une nouvelle chronique samaritaine*, éditée et traduite par MM. Adler et Seligsohn, et divers ouvrages sur la Palestine, de M. Luncz;

Par M. Halévy, un ouvrage de M. Pognon, intitulé : *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate*, 2e partie, traduction;

Par M. Barbier de Meynard, les *Petits exercices arabes*, de M. Périer, et le livre de F.-B. Bradley-Birt sur *Chota Nagpore, a little known province of the Empire;*

Par M. l'abbé Nau, les deux premiers fascicules de la patrologie orientale, publiée sous la direction de Mgr Graffin et de l'abbé Nau lui-même (t. I, fasc. 1 : *Le livre du mystère du ciel et de la terre*, traduit de l'éthiopien par J. Perruchon; t. II, fasc. 1 : *Vie de Sévère*, texte syriaque publié et traduit par M. A. Kugener).

M. Meillet montre par quelques exemples quel serait l'intérêt d'un examen détaillé de la graphie des plus anciens manuscrits de l'Évangile arménien; l'édition de Zohrab, exacte pour le fond des textes, est modernisée en ce qui concerne l'orthographe.

M. Halévy fait diverses communications sur *le nom d'Ève; Nabuchodonosor; le mot* arbuste *en éthiopien populaire;* et sur divers mots turcs. MM. Oppert, Barbier de Meynard et Clément Huart présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 13 novembre.)

Par l'India Office : *Judicial and Administrative Statistics in British India*, 1901-1902. Calcutta; in-fol.

— *Bibliotheca Indica*, N. S., n° 1036-1048. Calcutta, 1903; in-8°.

— *Epigraphia Indica*, May-July. Calcutta, 1903; in-fol.

— *List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts deposited in the Sanskrit College, Benares*. Allahabad, 1902.

— *Indian Antiquary*, July-August 1903. Bombay; in-4°.

— *Report on Archaeological Work in Burma* for the Years 1901-1902 and 1902-1903; in-4°.

— *Department Publications issued from the Government Book Depot Supplement*. Calcutta, May 1903; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Deel XLVI, Afl. 2-4. Batavia, 1903; in-8°.

— *Notulen*, Deel XL-XLI, Afl. 1. Batavia, 1903; in-8°.

— *Dagh Register*, anno 1644-1645. S'Gravenhage, 1903; in-fol.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Annales du musée Guimet, Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, par H. Kern, traduit par G. Huet. Tome 2°. Paris, 1903; in-8°.

— *Le Caractère religieux de la royauté pharaonique*, par M. Moret. Paris, 1903; in-8°.

— *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, Tome X. Paris, 1903; in-8°.

Par la Société : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LVII, II et III. 1903. Leipzig; in-8°.

— *The Geographical Journal*, July-Nov. 1903. London; in-8°.

Par la Société : *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, Juli-August 1903. Franckfurt-a-M.; in-8°.

— *The Korea Review*, June-August 1903. Seoul; in-8°.

— *The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, Vol. III, n° 5. 1903; in-8°.

— *Journal of the China branch of the Royal Asiatic Society*, 1899-1900. London; in-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft in Tokyo*, Mai 1903; in-4°.

— *Journal des savants*, juin-oct. 1903. Paris; in-4°.

— *Judicial and administrative Statistics in British India*, 1901-1902. Calcutta; in-fol.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society*, April-October 1903. London; in-8°.

— *Journal de la Société finno-ougrienne*, XXI, 1903. Helsingfors; in-8°.

— *Journal asiatique*, juin-août 1903; in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, N. S. Dec. 1902-June 1903. Calcutta; in-8°.

— *Proceedings*, Dec. 1902-May 1903. Calcutta; in-8°.

— *Revue africaine*, 2e trimestre, 1903. Alger; in-8°.

— *Analecta bollandiana*, Tomus XXII, fasc. III-IV. Bruxellis, 1903; in-8°.

— *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, T. IV, nos 8 et 9; t. V, n° 2; t. VI, n° 4. 1903; in-4°.

— *Bulletin*, déc. 1899-nov. 1902. Saint-Pétersbourg, 1903; in-8°.

— *Catalogus librorum impressorum hebraeorum in museo asiatico imperialis Academiae scientiarum petropolitanae asservatorum*, par S. Wiener, fasc. IV. Petropoli, 1902; in-4°.

— *Bibliographie der Oster-Haggada*, Saint-Pétersbourg, 1902; in-4°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Vol. XI, parte 2, fasc. 3-6. Roma, 1903; in-4°.

Par la Société : *Rendiconti*, Giugno. Vol. II. Roma, 1903; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, juin-septembre 1903. Paris; in-8°.

— *Transactions of the Korea branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. III, part. I. Seoul, 1903; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-octobre 1903. Paris; in-8°.

— *Bibliothek der Sprachkunde*, 1903. Wien, 1903; in-8°.

— *Review of Neurology and Psychiatry*. Edinburg, 1903; in-8°.

— *The Metaphysical Magazine*, April-June, 1903. London; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, mars-juin 1903. Paris; in-8°.

— *Giornale della Societa italiana*, 1er fasc. Rome; in-8°.

— *Bulletin archéologique*, année 1903, 1re livraison. Paris; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 142e fasc. Paris, 1903; in-8°.

— *John Hapkins University Circulars*, June 1903. Baltimore; in-4°.

— *Bolletino*, nos 30-40. Firenze, 1903; in-8°.

— *Mittheilungen des Seminars für die orientalischen Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin*. VI, 1-3e Abth. Berlin, 1903; in-8°.

Par les éditeurs : *Manuali Hoepli*, B. Teloni, *Letteratura assyra*. Milano, 1903; in-8°.

— *Manuali Hoepli*, G. Schiaparelli, *L'astronomica nel antico Testamento*. Milano, 1903; in-8°.

— *Manuali Hoepli*, J. Pizzi, *Letteratura araba*. Milano, 1903; in-8°.

— *Le Muséon*. N. S. Vol. IV, n° 3. Louvain, 1903; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue biblique internationale*, juillet-octobre. Paris ; in-8°.

— *Al-Machriq*, Iloul-Tichrin. Beyrouth, 1903 ; in-8°.

— *Polybyblion*, parties technique et littéraire, juin-août. Paris, 1903 ; in-8°.

— *Catalogue spécial de l'Imprimerie catholique*, 1903-1904. Beyrouth ; in-8°.

— *The american Journal of Archaeology*, April-August 1903. Norwood ; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, janvier-juin 1903. Paris, in-8°.

— *Oriens christianus*, III, 1. Rome, 1903 ; in-8°.

— *Revue politique*, mars 1903. Paris ; in-8°.

— *The American Journal of Semitic Language and Literatures* (Hebraica), July-October 1903. Chicago ; in-8°.

— Mission évangélique. *Arabic Version of the Book of Common Prayer*. London ; in-8°.

— *Diverses publications en langues africaines et indiennes*. London, 1903 ; in-8°.

— *Elements of Luganda Grammar, together with Exercises and Vocabulary*. London, 1902 ; in-8°.

— *Bulletin archéologique*, année 1903, 1[re] livraison. Paris ; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 142[e] fasc. Paris, 1903 ; in-8°.

— *Société pour la propagation du christianisme, divers ouvrages en langues africaines*. London, 1903 ; in-8°.

— *Essai d'une statistique et d'une géographie des Palaeasiatiques de la Sibérie*, par Patkanoff. Saint-Pétersbourg, 1903 ; in-4°.

— *Elenco della Reale Accademia dei Lincei*, Gennaio, 1903. Roma ; in-4°.

— *Bessarione*, n° 1-73. Roma, 1896-1903 ; in-8°.

— *Mittheilungen des Seminars für die orientalischen Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin*. VI, 1-3[e] Abth. Berlin, 1903 ; in-8°.

Par les auteurs : Ch. VIROLLEAUD, *Comptabilité chaldéenne*, deux parties. Poitiers, 1903; in-8°.

— Paul CARUS, *L'Évangile du Bouddha*, traduit par L. de Milloué. Paris, 1902; in-8°.

— E. H. GIFFORD, *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*. 4 vol. Oxford, 1903; in-8°.

— G. A. COOKE, *Text Book of North. Semitic Inscriptions*. Oxford, 1903; in-8°.

— Comte DE LANDBERG, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, I. Hadramoût;* in-8°.

— J. BRANDÈS, *Beschrÿving der Javansche, Balinesche en Sasaksche Handschriften*, 2e Stuck. Batavia, 1903; in-8°.

— B. L. RICE, *Epigraphia Carnatica*, Vol. XII. Bangalore, 1902; in-4°.

— H. DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*. Tome II, fasc. 1. Paris; 1903.

— J. VINSON, *Manuel de la langue tamoule*. Paris, 1903; in-8°.

— S. CONNOW and Ch. LANMAN, *Rāja-Çekhara's Karpurā-Mañjarī*. Cambridge Mass., 1903; in-8°.

— M. J. EUTING, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibliothèque impériale de Strasbourg*. Paris, 1903; in-4°.

— Dr. J. HELL, *Das Leben des Farazdak*. Leipzig, 1903; in-8°.

— J. HOFFMANN, *Mundari Grammar*. Calcutta, 1903; in-8°.

— J. HALÉVY, *Revue sémitique*, Octobre 1903. Paris; in-8°.

— J. F. MARQUES PEREIRA, *Ta-ssi-yang-kuo*, nos 2-4. Lisboa, 1903; in-4°.

— F. B. BRANDLEY BIRT, *Chota Nagpor*, a little known Province of the Empire. London, 1903; in-8°.

— Dr. CARLO DE LANDBERG, *Die Mehri Sprache in Südarabien*, von Dr. A. Jahn. Heft I, Die arabischen Texte. Leipzig, 1902; in-8°.

— Dr. W. RADLOFF, *Versuch eines Woerterbaches der Türk-Dialekte*, 13-16 Lief. Saint-Pétersbourg, 1902; in-4°.

Par les auteurs : W. G. Bogoraz, *Matériaux pour l'étude de la langue et du folklore des Tchouktches* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1899; in-4°.

— V. S. Jochelson, *Matériaux pour l'étude de la langue et du folklore des Yukagirs.* Saint-Pétersbourg, 1899; in-4°.

— Dr. Fr. Knauer, *Manava-çrauta-Sūtra*, Buch II-III. Saint-Pétersbourg, 1901-1903; in-4°.

— N. Yadrintzeff, *Bulletin des travaux de l'expédition de l'Orkhon* (en russe), V. Saint-Pétersbourg, 1901; in-°4.

— A. Kunik, *Le rapport d'Al-Bekri et d'autres auteurs sur les Russes et les Slaves*, II[e] partie. Saint-Pétersbourg, 1903; in-8°.

— Fr. Westberg, *Commentaire sur les écrits d'Ibrahim ibn Jacoub sur les Slaves.* Saint-Pétersbourg, 1903; in-8°.

— L. Finot, *Raṣṭrapālaparepṛcchā Sūtra du Mahāyāna* (Bibl. Bouddh. II). Saint-Pétersbourg, 1901; in-8°.

— Dr. S. Speyer, *Avadānaçataka*, I (Bibl. Bouddh. III). Saint-Pétersbourg, 1902; in-8°.

— C. Bendall, *Çikshāsamuccaya* (Bibl. Bouddh. I). Saint-Pétersbourg, 1902; in-8°.

— L. Schrenk, *Les populations du district de l'Amour* (en russe), T. III. Saint-Pétersbourg, 1903; in-4°.

— Radloff, *Kudatkubilik*, T. II, 1 Lief. Saint-Pétersbourg, 1900; in-4°.

— S. Patkanoff, *Die Irtisch-Ostiaken und ihre Volkspoesie*, part. I et II. Saint-Pétersbourg, 1903; in-4°.

— W. Geiger u. Ernst Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie.* Anhang, *Die Sprache der Osseten*, von Wsewolod Miller. Strassburg, 1903; in-8°.

— V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, VII. Liège, 1903; in-8°.

— Dr. J. Nietzold, *Die Ehe in Egypten.* Leipzig, 1903; in-8°.

— E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane.* Paris, 1903; in-8°.

— Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, août 1903. Paris; in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par les auteurs : M. J. de Goeje, *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*, n° 3. Leide, 1903; in-8°.

— K. Piehl, *Sphinx*, Vol. III-VII, fasc. 1. Upsala, 1903; in-8°.

— Fr. Scerbo, *Il Vecchio Testamento e la critica moderna*. Firenze, 1903; in-8°.

— Le même, *Nuovo saggio de critica biblica*. Firenze, 1903; in-8°.

— Leo Reinisch, *Südarabische Expedition*. Band V, Theil 1. *Die Somali-Sprache*, III. Wien, 1903; gr. in-4°.

— M. E. Chassinat, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, T. II. Le Caire, 1902; in-4°.

— B. Vandenhoff, *Exegesis Psalmorum imprimis messianicorum apud Syros nestorianos*. Rheine, 1899; in-4°.

— Iriö Wiehmann, *Die tschuwaschischen Lehnwörter in den permischen Sprachen*. Helsingfors, 1903; in-8°.

— V. Dingelstedt, *Les musulmans du Caucase* (extrait). Genève, 1903; in-8°.

— B. Liebich, *Das Datum Candragomin's und Kālidāsa's*. Breslau, 1903; in-8°.

— L. Finot, *Panḍuranga* (extrait). Leide, 1903; in-4°.

— Le même, *Vat P'ou* (extrait). Paris, 1903; in-4°.

— Le même, *Notes d'épigraphie*. Hanoï, 1903; in-4°.

— Le même, *Pnom Baset*. Hanoï, 1903; in-4°.

— Sarat Candra das, Graham Sandberg and A. W. Heyde, *Tibetan English Dictionary*. Calcutta, 1902; in-4°.

— Robert Kennaway Douglas, *Supplementary Catalogue of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum*. London, 1903; gr. in-4°.

— A. Rau, *Lamiyât el-Adjam d'el-Togrâi*. Paris, 1903; in-8°.

— J. Darian, *Risalet*, (en arabe). Beyrouth, 1903; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 11 DÉCEMBRE 1903.

En l'absence de M. Barbier de Meynard, la séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Senart, *vice-président.*

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuye, Aymonier, Bouvat, Dussaud, Rubens Duval, Farjenel, Fossey, Halévy, V. Henry, Cl. Huard, Leroux, Sylvain Lévi, Mayer-Lambert, Meillet, Mondon-Vidailhet, Schwab, Thureau-Dangin, Vinson, Virolleaud, Vissière, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

M. Senart exprime en quelques mots la profonde sympathie que la Société désire témoigner à son président à l'occasion de la perte cruelle qu'il vient d'éprouver en la personne de M[me] Barbier de Meynard.

Lecture est donnée d'une lettre du Ministère, annonçant que le 32[e] Congrès des Sociétés savantes s'ouvrira à la Sorbonne le 5 avril 1904.

Est reçu membre de la Société :

M. le D[r] Frédéric de Ribier, médecin de la Société de construction des chemins de fer indo-chinois, à Lao-kay (Tonkin), présenté par MM. Finot et Pelliot.

M. Schwab présente à la Société un contrat de vente rédigé en hébreu au xiv[e] siècle.

M. Chavannes fait une communication sur les rapports diplomatiques entre la Chine et les princes de l'Asie centrale à l'époque de la conquête arabe. Les pièces de chancellerie qu'il étudie se répartissent sur une période comprise entre l'année 718 et l'année 755; elles nous montrent les rois du Tokharestan, de Boukhâra, de Samarkand et du Koumedh implorant l'appui de la Chine contre les Arabes; elles nous font voir l'empereur de la dynastie *T'ang* donnant l'investi-

ture à Khorschîd, roi du Tabaristan, et recevant une ambassade de Schâwouschfar, roi du Khârizm.

Après quelques observations de MM. Huart et Halévy, la séance est levée à 5 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 11 décembre 1903.)

Par l'India Office : *The Indian Antiquary*, Dec. 1902; Sept.-Oct. 1903. Bombay, in-4°.

— *Progress Report of the Archaeological Survey of Western India*, June 1903.

— *Archaeological Survey of Western India*, Vol. IX. London, 1903; in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Vol. XLVI, Afl. 5. Batavia, 1903; in-8°.

— *Dagh Register*, anno 1676, par M. J. A. van der Chijs. Batavia, 1903; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Mission Pavie. Indo-Chine*. Atlas, notices et cartes, par A. Pavie. Paris, 1903; in-4°.

Par la Société : *Journal of the American Oriental Society*, XXIV Vol., first Half. New Haven, 1903; in 8°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 144e fasc. Paris, 1903; in-8°.

— *Journal des Savants*, novembre 1903. Paris; in-4°.

— Académie des inscriptions et belles-lettres, *Bulletin*, juillet-août, Paris 1903; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, oct.-nov. Paris 1903; in-8°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei*, S. V. Vol. XI, parte 2, fasc. 7. Roma, 1903; in-4°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft in Tokyo*, September 1903; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, n° 45-48. Paris, 1903; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, novembre 1903. Paris; in-8°.

— *Bulletin archéologique*, Année 1903, 2° livraison. Paris; in-8°.

— *The Korea Review*, Septembre 1903. Seoul; in-8°.

— *Al-Machriq*, *Tichrin* 2°. Beyrouth, 1903; in-8°.

— *Annales des sciences politiques*, mai-juillet 1903. Paris; in-8°.

— *Bessarione*, settembre-ottobre 1903. Roma; in-8°.

— *Patrologia Orientalis*. Tome I, fasc. 1. *Le livre des mystères du ciel et de la terre*. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon, avec le concours de M. I. Guidi. Paris, 1903; in-4°.

— *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique, texte syriaque publié et annoté par M. A. Kugener. Paris, 1903; in-4°.

— *Bolletino*, n° 35. Firenze, 1903; in-8°.

— *The Metaphysical Magazine*, July-September 1903. London; in-8°.

— *Revue archéologique*, sept.-oct. 1903; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, Sept.-Okt. 1903. Frankfurt-a-M.; in-8°.

Par les auteurs : Camillo Beccari, *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la Storia di Etiopia duranti i secoli XVI, XVII e XVIII*, con otto facsimili e due carte geografiche. Roma, 1903; in-8°.

— A. M. Luncz, *Jerusalem*, Jahrbuch, 1902. Jérusalem; in-8°.

— Le même, *Caphtor wapherah*, parties I et II. Jérusalem, 1897 et 1899; in-8°.

— J.-B. Périer, *Petits exercices arabes*. Paris, 1903; in-8°.

— J.-F. Marques Pereira, *Ta-ssi-yang-kuo*, n° 5. 1903. Lisboa; in-4°.

Par les auteurs : E.-N. ADLER et M. SELIGSOHN, *Une nouvelle chronique samaritaine*. Paris, 1903; in-8°.

— M. COURANT, *Ministre et Homme d'État, Okubo*. Paris, 1904; in-8°.

— H. POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, texte et traduction. Leipzig, 1903; in-4°.

— A. VISSIÈRE, *Rudiments de la langue chinoise, prononciation, grammaire, syntaxe*. Paris, 1903; in-8°.

— E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*. Paris, 1903; in-4°.

— E. LEGRAND, *Morceaux choisis en grec savant du XIXe siècle*. Paris, 1903; in-8°.

— A. BALLU et CAGNAT, *Musée de Timgad*. Paris, 1902; in-4°.

— F.-H. SKRINE, *The Expansion of Russia*. Cambridge, 1903; in-8°.

— Cl. GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, T. V. Septembre 1903. Paris; in-8°.

— R. SIMON, *The Musical Compositions of Samanātha*. Leipzig, 1904; in-4°.

— A. JOHNES, *Omar Khayam* (en tzigan). London, 1902; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 13 novembre 1903.)

I

LE NOM D'ÈVE.

Après avoir été chassé du paradis, Adam donna à sa femme le nom de *Ḥawwa* חַוָּה (en transcription latine *Eva*, d'où *Ève*), parce que, ajoute le narrateur, elle fut la mère de tout vivant, כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל חָי (*Genèse*, III, 20). Par le rapprochement avec חָי, l'auteur indique clairement qu'il con-

sidérait חַוָּה comme un dérivé du verbe חַי ou חָיָה « vivre », bien que la seconde radicale y soit un *waw* au lieu d'un *yod*, et cette assimilation est, semble-t-il, justifiée par des noms propres phéniciens tels que יחואלן « Dieu vit » et יחומלך « Malik (ou le roi) vit », etc. Mais la signification générale de la racine ne suffit pas pour se rendre compte du sens exact que l'auteur a attribué au terme חַוָּה. On a beaucoup disserté sur ce sujet sans arriver à un résultat satisfaisant. Les Septante ont traduit חַוָּה par Ζωή « vie », substantif abstrait qui a le désavantage de pouvoir également être appliqué à Adam lui-même. Symachos chercha à remédier à cet inconvénient en traduisant ζωογόνος « qui enfante les vivants »; mais dans ce cas il faudrait le participe actif מְחַיָּה. Je me permets de proposer une nouvelle interprétation. L'emploi du ו au lieu du י étant donné, חַוָּה répond simplement à חַיָּה, mais dans le sens particulier de יולדה, τίκτουσα, parturiens « celle qui enfante, qui est au point d'enfanter ». Ce mot est fréquemment employé dans la Bible et dans la littérature talmudique. On lit, *Genèse*, XVIII, 10, 14 : « Je repasserai chez toi juste le temps qu'il faut pour qu'une femme enfante » (littéralement « comme le temps de celle qui enfante ») כָּעֵת חַיָּה (non כָּעֵת ח'); cf. II *Rois*, IV, 17. Chez les talmudistes, le mot חיה est même préféré à יולדה. A ce point de vue, l'auteur du récit du paradis met surtout en relief la maternité de la femme, qui réside dans le nom qui lui est donné par son époux. Cette idée est convenablement expliquée par les mots : « Adam appela le nom de sa femme « génératrice » חַוָּה, parce qu'elle fut, c'est-à-dire devint la mère de tout (être humain) vivant ». Dans les paroles qu'il adressa à la femme, Yahwé lui prédit les souffrances dont elle sera affligée pendant la gestation et l'enfantement. Cette destinée pénible, mais indispensable pour la conservation de l'espèce humaine, reste donc empreinte dans le nom de la femme, comme l'attribut de « terrestre » אָדָם est immuablement attaché au

protoplaste masculin. On voit de là que ce verset, complétant le parallélisme du nom donné au premier homme, non seulement fait partie intégrante du récit, mais aussi qu'il se trouve à la seule place qui lui convient dans l'ensemble.

II

Nabuchodonosor.

Le nom du premier destructeur de Jérusalem s'écrit dans la Bible, tantôt נְבוּכַדְרֶאצַּר ou נבוכדראצור, tantôt נְבוּכַדְנֶצַּר avec נ au lieu du ר et l'abandon du א suivant, forme que les Septante ont rendue uniformément Ναβουχοδονόσορ, même lorsque le texte hébreu porte נבוכדראצר. Cette déviation est d'autant plus remarquable que les auteurs classiques, à partir d'Hérodote, ne connaissent que la prononciation *Nabukodrosoros*, qui correspond exactement à l'appellation babylonienne *Nabu-kudur(ri)-uṣur* signifiant : « Nabou-les frontières-garde », analogue à la formule moderne « Dieu garde la France ! » On peut en conclure que la forme נבוכדנצר Nabuchodonosor est d'origine purement juive et que déjà, au v[e] siècle avant notre ère, elle prévalait seule dans l'usage, puisque les livres d'Esdras et de Néhémie l'emploient couramment. Il s'agit maintenant d'expliquer son origine et la raison de sa prédominance incontestée. L'idée admise jadis par moi à la suite d'autres hébraïsants que le נ a remplacé le ר par inadvertance de scribes, doit être définitivement abandonnée, car la faute aurait été facilement corrigée sur les modèles des écrits anciens et ne se serait transmise immuablement dans les derniers livres de la Bible. Le motif doit être cherché dans une modification phonétique régulière dont nous pouvons retracer la marche. On a commencé par prononcer le nom comme on l'entendait de la bouche des Babyloniens : *Naba-kudur-uṣur*, et on savait qu'il signifiait « Nabu-domaine-garde ». Mais à force d'être souvent usité, l'instinct populaire ne tarda pas à remplacer la forme inso-

lite *uṣar* par l'impératif hébreu נְצוֹר *nĕṣor, nŏṣor,* et à alléger en même temps la forme nominale *kudur,* étrangère à l'hébreu, en *kadar,* à l'instar des segolata ordinaires; mais cette dernière modification n'est pas devenue générale avant le second siècle de l'ère chrétienne. Toutefois, la combinaison des deux liquides *r* et *n* a produit par assimilation de la première, d'abord *Nabu-kodon-noṣor,* puis, en faisant disparaître le redoublement, Nabuchodonosor, forme adoptée par les Septante. En Palestine, la combinaison *Nabu-kădar-nĕṣor* נבו־כדר־נצר a également laissé tomber le *r* final du second élément : נבוכדנצר, que par méconnaissance de la forme ancienne on vocalise *Năbukadneṣar* נְבוּכַדְנֶצַּר. Ajoutons une remarque : le *r* de כדר s'est mieux conservé dans le nom rare כְּדָרְלָעֹמֶר, primitivement *kudur-Lagamar* « domaine de Lagamar » (déesse élamite); la transcription judéo-alexandrine y a néanmoins introduit la forme assimilée χοδολλογομορ. L'assimilation du ר devant le ל est encore recommandée par les premiers ponctuateurs, qui mettent le *dageš* dans le *lamed* de וַיֹּאמֶר־לּוֹ pour indiquer la prononciation *wayômel-lô* au lieu de *wayômer-lô.*

III

Juges, vi, 37.

Gédéon demanda et obtint en preuve de sa mission que la גִּזַּת הַצֶּמֶר, déposée par lui dans l'aire ou grange fût une nuit mouillée par la rosée pendant que le sol resterait sec, une autre nuit qu'elle restât sèche pendant que le sol serait mouillé. On pense généralement qu'il s'agit de laine d'un mouton, d'une toison, et le mot הַצֶּמֶר signifiant « la laine » semble rendre cette manière de voir absolument certaine. Je ne crois cependant pas que ce soit le dernier mot de l'exégèse. Au cours de la longue narration, il n'était nulle part question ni de moutons, ni de laine. Gédéon était agriculteur, et non pasteur, et son entretien avec l'ange eut lieu dans l'aire où

il battait le grain. D'autre part la laine ne se serre pas dans l'aire au milieu du blé. Je propose donc de lire גִּזַּת הָעֹמֶר « les herbes coupées avec les gerbes de blé ». La confusion entre ע et צ est des plus fréquentes dans le texte biblique. Quant au mot גִּזָּה, c'est le féminin de גֵּז, qui signifie à la fois « toison » et « herbe fine et fraîche ». Cf. *Amos*, VII, 1 et *Psaumes*, LXXII, 6. Gédéon n'avait pas besoin de se déranger pour faire un tas d'herbes coupées dans l'intérêt de sa demande.

IV

Psaumes XVII, 13-14.

Le poète ayant fait la description des dangers dont sa vie est menacée, par des ennemis acharnés qui se mettent aux aguets pour le tuer, exprime son vœu dans deux versets dont le commencement et la fin sont seuls intelligibles, tandis que la partie du milieu reste encore aujourd'hui une *crux interpretum*. Ces versets portent : « Lève-toi, ô Yahwé ! va à sa rencontre (de l'ennemi) et abats-le ! sauve mon âme du méchant *ton épée* (חַרְבֶּךָ). Des hommes ta main, ô Yahwé ! des hommes du monde, leur part dans *la vie, et de tes trésors tu remplis leur ventre* (= *corps*), *ils sont rassasiés d'enfants et ils laissent leur bien à leurs petits-enfants* » פלטה נפשי מרשע חרבך | ממתים ידך יהוה ממתים מחלד חלקם בחיים וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם. Outre les incohérences qui défigurent plusieurs membres de phrase, on croit qu'il s'agit de la prospérité des méchants, énigme qui n'a rien à voir avec le désir du salut personnel. Je lis la fin du verset 13 : פַּלְּטָה נַפְשִׁי מֵרָשָׁע (ב pour פ) חֹרְפֶךָ « sauve mon âme du méchant qui te blasphème », car celui qui hait le juste méprise et blasphème Yahwé. Au verset suivant, le poète insiste sur l'urgence du secours divin dans cette crise suprême et pousse ce cri déchirant : « Tes amis (יְדִידֶיךָ = יְדֶךָ), ô Yahwé ! sont exterminés (מכרָתִים, au lieu de מְמֻתִים), exterminés du

monde ! Donne-leur une part (חֲלָקָם pour חֶלְקָם) dans la vie; que tes trésors (de bien) remplissent (sens subjonctif au lieu de l'indicatif) leur corps, qu'ils soient rassasiés d'enfants, et qu'ils laissent leur bien à leurs petits-enfants ! » Rassuré sur son existence et sa prospérité future, le poète pourra mener la vie de contemplation près du sanctuaire national (v. 15). Cf. *Psaumes*, XVI, 11; XXVII, 4.

V

Le mot « arbuste » en éthiopien populaire.

A l'article ሁሰጺ, mieux ሀሰጺ, Job Ludolphe ajoute dans son dictionnaire éthiopien le renseignement suivant : *Aethiopes autem fruticem esse censent, vernacule* ሰምዐዘ *dictum, quem juxta domos plantare solent.* Je ne saurais dire si ce mot existe encore aujourd'hui dans l'usage populaire en Abyssinie. Il suffit qu'il ait existé autrefois pour qu'on cherche à savoir ce qu'il a pu signifier. J'incline à y voir un nom de plante araméen ayant approximativement la forme סַם־עִזָּא ou סמא דעזא « poison de la chèvre », nommée ainsi parce qu'on croyait que ses feuilles étaient nocibles à l'espèce caprine. Il est intéressant de trouver dans le langage vulgaire de l'Abyssinie un mot araméen presque intact qui n'a pas été admis dans la littérature.

VI

Des formes pehlevies à l'époque achéménide (?).

On admet généralement que le langage pehlevi a pris naissance à l'époque des Arsacides et même dans la dernière période de cette dynastie. Il faudra peut-être y renoncer. En rédigeant pour le numéro prochain de la *Revue sémitique* une notice sur l'inscription araméenne publiée récemment par M. J. Euting (*Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1re série, t. XI, IIe partie,

Paris, 1903), j'ai été frappé de trouver, à côté de mots à forme vieux-perse comme *Daryavahuš* דריוהוש « Darius » et *gaušaka* גושכא (pl. גושכיא) « officier royal », deux mots dont la syllabe finale *k* est changée en *g* ג comme en pehlevi ; ce sont les termes בינדגן et וידזנג ; malheureusement, la lecture n'en est pas encore tout à fait certaine. J'ai discuté dans l'article précité toutes les hypothèses qu'ils font surgir, mais je tiens à signaler le fait, malgré son caractère provisoire. Le mot בילדגן, dont la troisième lettre seulement est douteuse, a ceci d'important que, indépendamment de la signification qu'il peut avoir, il comprend en même temps la finale *g* et le pluriel *ân* abrégé du génitif pluriel ancien *ânam*. Mais je remarque de nouveau que je suis loin de donner ces faits comme absolument acquis.

BIBLIOGRAPHIE.

P. Pelliot, *Le Fou-nan* (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. III, avril-juin 1903, p. 248-303).

L'École française d'Extrême-Orient existe depuis quatre ans à peine et déjà son activité s'est manifestée de la manière la plus heureuse. Sous la ferme direction de M. Finot, elle s'est mise de prime saut au niveau des grandes institutions de notre pays, qui, à Athènes, à Rome et au Caire, ont un glorieux passé scientifique. Placée dans cette Indo-Chine, dont le nom même exprime fort justement qu'elle est le lieu où se sont rencontrées les influences venues de l'Inde et de la Chine, elle a imprimé un nouvel essor aux études qui ont pour objet ces deux civilisations. Je n'essaierai pas de passer ici en revue tous les remarquables travaux qu'elle a déjà publiés ; je me propose seulement de signaler un des mémoires qui ont paru dans le dernier numéro de son Bulletin, parce qu'il est un modèle de rigoureuse précision et de bonne méthode ; je veux parler de l'article fort étendu que M. Pel-

liot a consacré au *Fou-nan*, ancien royaume qui occupait, du troisième au commencement du septième siècle de notre ère, le bassin inférieur du Mékong.

Sans doute on avait déjà traduit et commenté plusieurs des textes chinois concernant le *Fou-nan;* mais l'ancienne sinologie se contentait le plus souvent de se référer à des encyclopédies, c'est-à-dire à des ouvrages de seconde main; et dans son désir de tout embrasser et de conclure rapidement, elle effleurait d'innombrables problèmes sans en approfondir aucun. Le moment est venu, si on veut renoncer à ces errements qui ont déjà fait perdre un temps infini, de reprendre en sous-œuvre les constructions édifiées par nos devanciers et de leur donner une base plus ferme. Pour y parvenir, une seule manière de procéder se présente : c'est d'entreprendre une série de monographies qui traiteront chacune d'un sujet limité et qui l'épuiseront; il faut donc commencer par donner, dans l'ordre chronologique et d'après des auteurs bien datés, l'ensemble des textes qui se rapportent à la question; ces textes devront être traduits intégralement, car le chinois est une langue trop difficile pour que le meilleur sinologue n'ait pas un effort souvent considérable à faire lorsqu'il veut parvenir à l'intelligence complète d'un témoignage historique; enfin, quand tous les éléments de la discussion ont été ainsi réunis, on pourra les combiner de manière à en dégager les solutions définitives ou approximatives qu'ils sont susceptibles de fournir. Telle est la marche qu'avait déjà adoptée M. Hirth dans son livre qui fit époque sur la Chine et l'Orient romain; telle est celle que M. Pelliot vient de suivre dans ses belles recherches sur le *Fou-nan*. Nous souhaitons que ce jeune maître aborde bientôt avec un égal succès l'étude des autres royaumes de l'Indo-Chine et de la Malaisie et que cette enquête fasse enfin la lumière sur une des parties les plus obscures de l'évolution de l'humanité.

En ce qui concerne le *Fou-nan*, M. Pelliot n'a laissé à ses successeurs que la possibilité de glaner après lui; je signalerai ici deux indications qui paraissent lui avoir échappé.

1. Le *Fo tsou t'ong ki* (publié entre 1269 et 1271, chap. XXXVIII; Trip. jap., XXXV, fasc. 9, p. 64 v°), à la date de l'année 509, dit : « En ce temps, les çramaṇas des contrées d'occident qui étaient venus, étaient au nombre de trois mille. Dans la région du sud, le royaume de *Ko-yong* 歌營 n'avait jamais eu de communication avec la terre orientale (la Chine); il y eut alors le religieux *P'ou-t'i-pa-t'o* (Bodhibhadra) 菩提跋陀 qui vint (de là). Un décret impérial ordonna d'élever le temple *Yong-ming* 永明寺 pour y loger les çramaṇas des royaumes étrangers. »

Le *Lo yang kia lan ki*, rédigé en 547 par *Yang Hien-tche*, mentionne ce temple *Yong-ming* qui se trouvait à *Lo-yang* (*Ho-nan fou*), capitale des *Wei* septentrionaux, et nous donne quelques détails sur Bodhibhadra (chap. IV, p. 20 r° et v° de l'édition du *Tsin tai pi chou*) : « Dans le Sud il y avait le royaume de *Ko-ying* 歌營 qui était à une très grande distance de la capitale; c'était une civilisation tout à fait isolée qui n'avait jamais eu de relations avec le Royaume du Milieu. Même sous les deux dynasties *Han* et sous les *Wei*, personne n'était venu (de là)[1]. Maintenant, pour la première fois, il y eut le çramaṇa *P'ou-t'i-pa-t'o* (Bodhibhadra) qui vint (de là); il disait lui-même : « Après avoir voyagé vers le nord pendant un mois, je suis arrivé au royaume de *Keou-tche* 勾稚[2]; après douze jours de voyage vers le nord, j'ai atteint le royaume de *Souen-tien* 孫典[3]; à partir du royaume de *Souen-tien*, après trente jours de voyage vers le nord, je suis arrivé au royaume de *Fou-nan* 扶南, qui a cinq mille *li* de côté; parmi les royaumes des barbares du sud, c'est le plus puissant ;la population y est prospère et nombreuse; le

[1] Il semble bien, d'après ce texte, que le pays de *Ko-ying* ait été révélé aux Chinois par Bodhibhadra; je doute donc fort qu'il ait pu être cité dans le *Nan tcheou yi wou tche* de *Wan Tchen* (IIIe siècle); cf. *B.E.F.E.O.*, t. III, p. 266, n. 3.

[2] Cf. *B.E.F.E.O.*, t. III, p. 266, n. 2 et 3.

[3] Lisez *Tien-souen*; cf. *B.E.F.E.O.*, t. III, p. 263, n. 1 et p. 266, n. 4.

pays produit des perles brillantes, de l'or et du jade, ainsi que du cristal de roche, des joyaux et des curiosités; il possède en abondance des noix d'arek 梹榔. A partir du royaume de *Fou-nan*, après un mois de voyage vers le nord, je suis arrivé au royaume de *Lin-yi* 林邑. Après être sorti du *Lin-yi*, je suis arrivé dans le royaume de *Siao Yen* 蕭衍[1] ». Quand *Pa-t'o* (Bodhibhadra) fut arrivé à *Yang tcheou* 楊州[2] depuis plus d'une année, il suivit un bhikṣu de *Yang tcheou* nommé *Fa-yong* 法融 et vint avec lui à la capitale[3]. (Suivent quelques renseignements sur le royaume de *Nou-t'iao* 奴調 ou *Sseu-t'iao* 斯調 qui méritent un examen particulier.)

II. Le *Fo tsou t'ong ki* (Trip. jap., xxxv, fasc. 9, p. 60 v°) nous apprend que, la 6e année *ta-t'ong* (540), le roi du *Fou-nan* 扶南國王 envoya un ambassadeur rendre hommage, apporter tribut et demander une image de Çâkya, ainsi que des sûtras et des çâstras. Par décret impérial on lui fit présent de cent trois volumes comprenant les livres suivants (provenant du temple) *Tche-tche*[4] 制止 : *Nie-p'an* 涅槃 (Mahâparinirvâṇa-sûtra), *Pan-jo* 般若 (Prajñâpâramitâ hṛdaya-

[1] *Siao Yen* est le nom de l'empereur *Wou* (502-549 p. C.) de la dynastie *Leang*. Bodhibhadra, parlant à des gens du royaume de *Wei*, désigne l'empereur *Wou* par son nom, afin de ne pas paraître reconnaître la légitimité de la dynastie *Leang*.

[2] Lisez 揚州. Aujourd'hui ville préfectorale de *Yang-tcheou*, dans la province de *Kiang-sou*; cette ville est la tête de ligne de la navigation sur le grand canal.

[3] *Lo-yang* (aujourd'hui *Ho-nan fou*).

[4] Dans le même ouvrage (Trip. jap., xxxv, fasc. 9, p. 61 r°), on voit que, en 552, Paramârtha revint à Canton, où il résida dans le temple *Tche-tche* 住制止寺; je crois donc que c'est à ce temple qu'il est fait ici allusion, mais la phrase ne laisse pas que d'être obscure; il est d'ailleurs à remarquer que les ouvrages autres que le *Fo tsou t'ong ki* orthographient 制旨 le nom de ce temple (cf. Trip. jap., xxxv, fasc. 2, p. 88 v°).

sûtra), *Kin kouang ming* 金光明 (Suvarṇaprabhâsa-sûtra) avec des explications et des commentaires.

D'autre part, dans la biographie de Paramârtha (*Siu kao seng tchouan*, publié entre 645 et 667, — dans Trip. jap., xxxv, fasc 2, p. 88 r°), on lit que, pendant la période *ta t'ong* (535-545), un décret impérial ordonna au *tche-heou*[1] *Tchang Fan* 張汜 et à d'autres de reconduire dans son pays l'ambassadeur du *Fou-nan* qui était venu faire des offrandes et, en outre, de demander (au roi du *Fou-nan*) des religieux savants de haute vertu, les çâstras du Grand Véhicule et les divers sûtras puṇḍarîka[2]. Paramârtha, qui était originaire du royaume d'Ujjayinî 優禪尼, dans l'Inde de l'Ouest, entendit parler du désir exprimé par l'empereur et résolut alors de se rendre en Chine et d'y apporter des textes sacrés; il arriva à *Nan-hai* 南海, c'est-à-dire à Canton, en 546, et parvint à *Kien-k'ang* (Nanking) en 548.

Ces deux derniers textes ont un certain intérêt parce qu'ils nous font assister en quelque sorte aux échanges de livres saints que pratiquaient entre eux les souverains de l'Extrême-Orient; le *Fou-nan* nous y apparaît comme fournisseur de la cour de la Chine méridionale et en même temps comme demandeur à son tour de certains ouvrages que la Chine lui procurait.

Ed. Chavannes.

Patrologia orientalis, collection dirigée par R. Graffin et F. Nau, professeurs à l'Institut catholique de Paris, imprimée et éditée chez Firmin Didot et Cie, rue Jacob, 56, Paris.

Tome I, fascicule 1. *Le Livre des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de I. Guidi, xii-97 pages, gr. in-8° (format de Migne), prix fort, 6 fr. 50 (pour les souscripteurs, 4 francs, *port en sus*).

[1] 直後 «officier des gardes du corps».

[2] Traduction dubitative de l'expression 雜華經 qui me paraît pouvoir désigner diverses rédactions du Saddharma puṇḍarîka sûtra.

Tome II, fascicule 1: *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener, docteur en philosophie et lettres, 115 pages gr. in-8°. Prix fort, 7 francs (pour les souscripteurs, 4 fr. 30, *port en sus*).

Le *Livre des Mystères* nous est conservé dans un seul manuscrit (Bibliothèque nationale de Paris, n° 117) acheté et relié par Peiresc, de 1633 à 1635, aux lieu et place du célèbre livre d'Hénoch. Il a été écrit par un certain Ba-Ḥayla Mika'êl ou Ba-Salota Mikaël, dont on ne connaît pas d'autre ouvrage. Il n'est pas certain qu'on puisse l'identifier avec Ba-Salota Mikaël, personnage du XIIIe au XIVe siècle que l'on fête le 21 de ḥamlé et dont la vie nous est conservée dans le manuscrit 129 d'Abaddie. Cet auteur, quel qu'il soit, nous expose ses idées et les idées souvent étranges qui avaient cours en Éthiopie à son époque, sur une partie de la Bible. Il expose à sa manière et commente le récit de la Création, l'histoire des patriarches, la construction du tabernacle et la vision d'Ézéchiel sur le second tabernacle avec de nombreuses digressions. — Ajoutons que l'auteur se donne comme un simple scribe qui écrit les révélations de l'ange Gabriel, ou simplement de l'ange et parfois de Moyse et d'Aaron ou de Pierre.

En tête de l'ouvrage se trouvent un court avertissement de M. Perruchon, une introduction sommaire de M. Guidi, une note sur l'histoire du manuscrit 117 et le contenu du fascicule. A la fin se trouvent une table des mots éthiopiens peu usités et d'origine étrangère et une table des noms propres.

M. Perruchon écrit dans son avertissement : «La publication de cet ouvrage a été commencée il y a plusieurs années, lorsque, à la suite du Congrès des Orientalistes tenu à Paris en 1897, Mgr Graffin me fit part de son intention d'éditer une patrologie orientale, c'est-à-dire une collection d'ouvrages d'écrivains chrétiens des Églises d'Orient. Je m'associai de tout cœur à cette entreprise. Je résolus, avec la collaboration de savants éthiopisants : MM. Guidi, Basset et Conti-Rossini,

IMPRIMERIE NATIONALE.

de publier le *Synaxaire éthiopien* et, en attendant, je fis choix, pour débuter, du *Livre des mystères du ciel et de la terre*. — Diverses causes que je ne puis énumérer ici en ont retardé l'impression; en dernier lieu, des troubles de la vue qui m'ont enlevé la possibilité de lire et d'écrire, m'ont obligé, pour terminer cette publication, à recourir à mon savant et excellent ami, M. Guidi, professeur à l'Université de Rome, qui avait eu déjà l'amabilité de revoir les premières feuilles..... »

Nous avons en effet entre les mains des placards de cette publication timbrés du 4 mars 1899. Par contre, aucun travail n'avait été fait depuis avril 1901 jusqu'au commencement de cette année, où nous avons été amené à suggérer à M. Perruchon de confier l'achèvement de sa publication à un savant de ses amis, pour ne pas nuire à l'entreprise.

Le texte syriaque de la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique, publié à Gœttingue en 1893, était épuisé. M. Kugener l'a donc réédité et traduit en tête de ses publications sur Sévère d'Antioche. C'est le premier fascicule du tome II. La suite, qui comprend une autre vie de Sévère inédite, avec la collection de tous les fragments syriaques, arabes, grecs et latins relatifs à ce célèbre hérésiarque, est maintenant à l'impression. La patrologie orientale publiera encore les *homélies* de Sévère avec traduction française par MM. Rubens Duval et Kugener, et l'*Octoechus* du même auteur, avec traduction anglaise par E. W. Brooks, et contribuera donc dans une large mesure à faire connaître cet auteur.

Sont à l'impression, en sus du fascicule de M. Kugener mentionné plus haut, l'*Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie*, texte arabe, traduction anglaise, par M. B. Evetts; le *Synaxaire copte-arabe*, texte arabe, traduction française, par M. René Basset; *les apocryphes coptes*, texte copte, traduction française, par M. E. Revillout.

Avertissons enfin que le double prix annoncé pour chaque fascicule tient aux conditions exceptionnelles faites aux sous-

cripteurs qui ont seize pages gr. in-8° (format de Migne), texte et traduction superposés, pour 0 fr. 60 (port en sus). On peut d'ailleurs ne souscrire qu'à une série d'ouvrages ou même qu'à un seul ouvrage. Mais, après l'apparition du volume, le prix sera porté à 0 fr. 95 par feuille et correspondra au prix fort signalé.

F. NAU.

Une nouvelle chronique samaritaine, texte samaritain transcrit et édité pour la première fois avec une traduction française, par Elkan Nathan ADLER et Max SELIGSOHN, Paris, librairie Durlacher, 1903, in-8°, IV-116 pages.

Les histoires universelles écrites en samaritain sont fort rares, à peu près autant que les chroniques en langue syriaque, comme celle publiée ici récemment par M. Macler.

Avant la *Chronique* dont il s'agit ici, on ne connaissait que trois textes analogues, savoir : 1° le «Livre de Josué», publié par Juynboll à Leyde, en 1848, puis par extraits dans les *Carmé Schomron* de Raphaël Kirchheim à Francfort-sur-Main, en 1861; 2° *El Taulîdé* (liste chronologique des grands prêtres samaritains), publiée par A. Neubauer dans le *Journal asiatique*, en 1869; 3° la chronique arabe d'Aboul Fath, publiée par Vilmar à Gotha, en 1865.

Cette dernière, il est vrai, utilise d'autres compilations antérieures, entre autres celle d'un certain Sadaqa, auteur inédit, dont M. Adler, dans sa bibliothèque de manuscrits, possède deux œuvres : un livre «Sur les différences entre samaritains et juifs» (n° 1360 de sa bibliothèque) et un «Traité des successions» (n° 1361).

Le nouveau texte, publié par MM. Adler et Seligsohn, écrit d'abord en caractères samaritains, a été transcrit en hébreu cursif par un juif allemand de Jérusalem, pendant son séjour à Naplouse. — Pour la série des prêtres et des chefs de familles samaritaines, il est fondé sur la *Taulîdé*; mais, pour

les récits et faits notables des samaritains, Aboul Fath est le guide. En outre, l'auteur de notre *Chronique* a parfois utilisé un «livre des Annales» qu'il mentionne souvent pour les légendes et les faits concernant l'histoire universelle. Son domaine est très vaste, puisqu'il envisage toute l'histoire de l'humanité ; il s'étend depuis Adam jusqu'à nos jours, pour ne s'arrêter qu'à l'an 1900. A cette année, il fait correspondre l'an 6179 de l'ère de la création, au lieu qu'en adoptant le comput usuel des autres juifs, ce serait l'an 5660. Il y a donc un écart de plus de cinq siècles, conformément à d'autres computs basés sur la chronologie biblique, et l'on voit, par conséquent, quel est l'intérêt historique de ce livre.

Moïse Schwab.

H. Oldenberg, *La religion du Véda*. Traduction française par M. Victor Henry; in-8°, Paris, F. Alcan, 1903 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Il convient de savoir gré à M. V. Henry d'avoir rendu accessible à la majorité des lecteurs français le livre de M. Oldenberg, *Die Religion des Veda*. Au milieu de ses travaux personnels, il a trouvé le loisir de donner une traduction élégante et claire du meilleur ouvrage général qui ait été écrit jusqu'ici sur la religion védique, ou mieux sur l'ancien brâhmanisme.

Cette dernière dénomination est en effet la plus légitime. On sait que M. Oldenberg a recours, pour interpréter les textes védiques proprement dits, à ce qu'il appelle *die jüngere Literatur*, c'est-à-dire aux Sûtras et Brâhmaṇas. Or, entre ceux-ci et le plus important des Védas, le Rig-Véda, la ligne de démarcation chronologique est bien difficile, sinon impossible à établir. Plus d'une partie des Brâhmaṇas est certainement au moins aussi ancienne que nombre des hymnes védiques, et ceux-ci ne sont pas tous contemporains les uns

des autres. Védas et Brâhmaṇas forment en quelque sorte une série ininterrompue qu'il est dangereux de dissocier sans s'exposer au risque de tomber dans l'arbitraire et l'hypothétique. C'est pourquoi certains indianistes, entre autres M. Edm. Hardy[1], au lieu de distinguer dans l'évolution des idées religieuses de l'Inde ancienne une période védique et une période brâhmanique, reconnaissent simplement une religion védico-brâhmanique. C'est qu'à un autre point de vue encore Védas et Brâhmaṇas sont inséparables. Depuis les travaux de Bergaigne, il est admis que la plupart des hymnes du Rig-Véda sont des hymnes liturgiques. Lorsqu'il s'agit de les interpréter, la meilleure méthode consiste donc à se bien pénétrer des données contenues dans les Sûtras et Brâhmaṇas au sujet du rituel domestique et du rituel solennel. C'est de la saine méthode historique. Ni M. Oldenberg ni son savant traducteur n'y faillissent. « Les textes védiques postérieurs, rédigés en prose (Brâhmaṇas et Sûtras), lisons-nous page 19, ne contiennent guère que du rituel..... Les détails diffèrent à l'infini, suivant les diverses écoles; mais toutes s'accordent sur l'ensemble, tel que le décrit cette nouvelle et abondante littérature. C'est à elle, on ne saurait trop le redire, que nous devons, à elle seule que nous pouvons demander la clef de la liturgie plus ancienne, plus simple et moins rigide, pour laquelle furent composés les hymnes du Rig-Véda. »

La méthode comparative me paraît moins féconde en résultats solides et probants. Selon M. Oldenberg, « la littérature avestique est trop proche parente de celle du Véda, pour qu'on se flatte d'être complet sur l'une sans avoir au moins donné un coup d'œil à l'autre » (p. 22). Je ne sais quelle est l'opinion de M. V. Henry à ce sujet, et plus d'un lecteur regrettera sans doute qu'il n'ait pas cru devoir ajouter ici quelques annotations personnelles. Je serais plutôt de l'école

[1] Cf. Edm. HARDY, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, Münster i.W., 1893, et aussi *Indische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1898 (Collection Göschen).

de MM. Pischel et Geldner[1], pour qui le Véda ne doit s'expliquer qu'à la lumière de documents indous, et l'Avesta à l'aide seulement de la littérature éranienne. L'ancien sanscrit et le zend peuvent ne différer que par quelques particularités phonétiques; il ne s'ensuit pas qu'il y ait identité absolue entre les conceptions védiques et les données mythologiques de l'Avesta. Au contraire, l'écart est parfois si considérable qu'il va jusqu'à l'antithèse. Il ne faut pas oublier, par exemple, que le même mot, *dēva* en sanscrit, et *daeva* en zend, désigne les dieux dans le Véda et les démons dans l'Avesta. Comment expliquer une opposition aussi marquée[2]? Peut-être au moment où les Indo-Éraniens formaient un peuple unique, concevaient-ils les **deivos* comme des puissances supérieures sans doute, mais d'ailleurs ni bienfaisantes ni malveillantes. Ensuite, la scission s'étant accomplie, les Éraniens, sous l'influence des nouvelles conditions de climat et d'habitat où ils se trouvèrent, ont vu dans leurs daevas des êtres enclins au mal, des démons, tandis que, sous un ciel plus clément et dans une nature plus riante, les Indous adorèrent leurs dêvas comme des dieux de mansuétude et de douceur, auxquels ils chantèrent des hymnes de louange.

Même sur les points où le Véda et l'Avesta sont d'accord, quant à la forme et quant au fond, il y a peu de bénéfice à tirer du second pour l'interprétation du premier. Il est évident, par exemple, que le haoma des plateaux de l'Éran est identique au sôma des montagnes de l'Inde. Mais s'il reste quelques points obscurs dans la notion et le mythe de ce dernier, l'Avesta les éclaircit-il? « Il n'est pas nécessaire, répond M. Oldenberg (p. 313), de faire intervenir l'hydromel indo-européen, pour expliquer que le sôma ait reçu un surnom et des épithètes parfaitement conformes à l'esprit général du style védique. » Le Véda, en effet, suffit à cette tâche. Selon

[1] PISCHEL et GELDNER, *Vedische Studien*, t. I, p. XXIX.

[2] Cf. V. HENRY, *Journal des Savants*, septembre 1903, p. 499-500.

toute vraisemblance, le sôma consistait en un suc extrait d'une plante croissant sur les montagnes[1]. Ce devait être une liqueur douce et spiritueuse, puisqu'il reçoit la dénomination de *madhu*[2], par exemple, *sōmyáṁ mádhu* (*R.V.*, III, 53, 10), et qu'il est qualifié de *mádhumān* (*R.V.*, IX, 63, 3), voire aussi de *mádhumattamaḥ* (*R.V.*, IX, 100, 6). Il n'en faut pas davantage pour s'expliquer comment la notion concrète du sôma s'est transformée en un mythe aux aspects variés. Nous laisserons la parole à M. Oldenberg. «Le point de départ, dit-il (p. 148), ici, est terrestre : c'est la boisson enivrante; puisqu'elle avait des propriétés mystérieuses, elle passa pour boisson divine; et, puisqu'elle venait du ciel, il fallait bien qu'un oiseau l'en eût apportée, de préférence le plus rapide et le plus fort de tous. Alors le rapt se compliqua du trait accessoire si fréquent en mythologie : comme tous les biens précieux, ce trésor avait été enlevé à un personnage chargé de le garder; dans ce gardien, non plus que dans l'oiseau ravisseur, je ne vois aucun prétexte à chercher une entité empruntée à la nature.»

Ce passage n'explique pas seulement les origines de ce qu'on pourrait appeler l'histoire légendaire de Sôma. Il fournit aussi la clef de beaucoup d'autres histoires du même genre.

[1] Cf. Bergaigne, *La Religion védique*, t. I, p. 148.

[2] «Le *madhu*, dit M. Foucher (*Journal asiatique*, sept.-oct. 1903, p. 300-301), est le suc qui découle de la cime préalablement incisée de certains palmiers. Dans les plaines cultivées de l'Inde, il n'est guère de *tâla* (*borassus flabellifer*) ou de dattiers qui ne portent ainsi à leur faîte un pot de terre, et la marque du fisc à leur pied. C'est une industrie courante que de monter recueillir, matin et soir, cette liqueur sucrée, que des gens d'une caste particulière et fort basse font ensuite fermenter pour en tirer de l'alcool. On obtient alors le *toddy* anglo-indien ou la *surá*.» — Si le *madhu* dont il est question dans ces lignes n'est pas identique au sôma des temps védiques, au moins est-il légitime d'admettre qu'il y a entre les deux liqueurs de bien frappantes analogies.

C'est une tendance générale aujourd'hui de considérer un mythe comme l'interprétation anthropomorphique d'un phénomène naturel. On ne tient pas suffisamment compte des éléments subjectifs que la fantaisie ajoute à la matière mythique. Celle-ci n'est qu'un schéma, un thème sur lequel l'imagination brode souvent comme à plaisir. Par là même, nous voici sur la voie de ce qu'on peut appeler les mythes abstraits. Ils ne sont pas rares dans le Rig-Véda. Manyu « le Courroux », Vâc « la Parole », Puraṁdhi « l'Abondance » sont des dieux et des déesses abstraites. Tvaṣṭar lui-même, « l'agent habile » (p. 196), n'est autre chose qu'une fonction personnifiée. Tvaṣṭar, en effet, fabrique des objets artificiels, tels que le vajra d'Indra et la coupe des dieux. C'est lui qui « a paré de forme tous les êtres » (*R. V.*, X, 110, 9). Il préside à la génération : à ce titre il est en rapports intimes avec les épouses des hommes et avec les épouses des dieux. Il est l'ancêtre de la race humaine et le père des dieux les plus puissants, Indra et Agni. Si enfin, selon l'expression de la *Vājasanēyi-Saṁhitā*, 29, 9, « il a engendré tout cet univers », qu'est-il donc sinon la personnification des énergies vivantes et créatrices ?

Ce mythe a pour point de départ un fait d'observation : celui de l'activité incessante de la nature. Mais tous les traits accessoires, tous les détails qui constituent précisément le mythe, sont dûs à l'imagination et découlent les uns des autres suivant un ordre plus ou moins logique. Ajoutons à cela l'influence exercée par les légendes des dieux plus anciens et nous aurons à peu près tous les éléments dont l'ensemble forme le mythe de Tvaṣṭar.

C'est qu'en effet ce mythe doit appartenir à une période déjà avancée. Il ne faudrait donc pas conclure de Tvaṣṭar aux autres dieux du Véda. La plupart de ceux-ci personnifient sans aucun doute des phénomènes naturels. Si Agni est le feu du foyer, il est aussi le soleil et l'éclair; Indra est le dieu de l'orage et du tonnerre, les Maruts les dieux du vent, etc. Quelle que soit la tendance de M. Oldenberg à faire large

la part qui revient à l'imagination des poètes védiques, il ne se refuse pas cependant à reconnaître un phénomène ou un élément de la nature comme substrat des mythes principaux. C'est pourquoi M. V. Henry a pu écrire (p. XVIII) : « Au fond, l'impression qui se dégage de la lecture du livre de M. Oldenberg, c'est que la religion védique est naturaliste, essentiellement et même presque exclusivement naturaliste, puisque la plupart des grands dieux, ceux que vraiment l'on fête et l'on adore, se ramènent à des êtres ou à des phénomènes naturels. »

Pourtant ce serait une « erreur capitale » que de « vouloir retrouver dans le mythe exactement tous les détails du phénomène » (p. 41). Ici encore, il faut réserver le rôle de la fantaisie qui déforme, transforme et modifie les éléments fondamentaux.

On voudra bien, je l'espère, m'excuser de ces pages. Si elles m'ont permis d'exposer quelques-unes des idées que m'a suggérées la traduction de M. V. Henry, elles ne constituent guère, je le sais, un compte rendu. Mais je n'avais pas à faire connaître le livre de M. Oldenberg; les intéressés en sont déjà pénétrés. Et de la version elle-même, que pourrais-je en dire qu'on ne devine, puisqu'elle est signée d'un nom aussi autorisé que celui de M. V. Henry? J'ai exprimé plus haut le regret que le savant traducteur n'ait pas jugé à propos d'ajouter plus de notes personnelles. Du moins y en a-t-il un certain nombre, appuyées d'une préface qui contient une appréciation générale de l'ouvrage et tout ce qu'il est nécessaire de connaître pour en entreprendre une lecture profitable. D'ailleurs cette édition française de la *Religion du Véda* répond à toutes les espérances formulées il y a quelques années par M. Barth, à la fin de l'analyse critique qu'il donnait de l'original allemand[1]. « Arrivé à la fin de ce long compte rendu, disait-il, j'ajouterai seulement que l'ouvrage de M. Oldenberg est composé et

[1] *Journal des Savants*, année 1896, p. 486.

écrit comme le sont rarement les publications scientifiques qui nous viennent d'Allemagne et même d'ailleurs. Je crois savoir du reste qu'il s'en prépare une traduction française. Notre public n'y retrouvera pas la chaleur émue qui pénètre toutes les pages du livre du même auteur sur le Buddha, — le sujet ici ne la comportait pas, — mais il y trouvera encore plus de souplesse, de vigueur et de vraie poésie. J'espère donc qu'il ne lui fera pas un moins bon accueil. Je dirai même que j'en suis certain, si le traducteur s'entend à alléger parfois une diction un peu trop pleine pour notre langue, et aussi à nettoyer par-ci par-là quelques brumes mystiques, qui ne sont pas sans charme dans l'original, mais qui feraient tache peut-être au clair soleil de France. »

H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduction française par M. A. Foucher; 2e édition, in-8°, Paris, F. Alcan, 1903 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Cet autre ouvrage de M. Oldenberg est au bouddhisme ce que le précédent est à la religion du Véda. Il constitue le manuel que doivent consulter les personnes soucieuses de parler du vrai bouddhisme autrement que d'après des travaux de vingt-cinquième main.

Cette seconde édition française possède les mêmes qualités de clarté, d'élégance et d'émotion qui distinguaient déjà la première et qui font aussi le charme du texte original. Elle a été établie d'après la troisième édition allemande. C'est dire qu'elle est au courant des travaux scientifiques les plus récents. Non seulement elle tient compte des textes pâlis publiés pendant ces dernières années, mais encore elle est riche de tous les résultats obtenus grâce aux recherches de MM. Windisch, Garbe et quelques autres. En particulier un long appendice critique de 13 pages est consacré à la question à peu près résolue aujourd'hui des rapports du bouddhisme avec la philosophie Sâṁkhya.

Les trois parties qui constituent l'ouvrage sont méthodiquement ordonnées. Peut-être eût-il été désirable qu'un quatrième livre traitât des premiers développements du bouddhisme et retraçât l'histoire des principaux conciles. C'est un vœu qui sans doute sera réalisé dans la prochaine édition.

A. GUÉRINOT.

E. DE MICHELIS. *L'ORIGINE DEGLI INDO-EUROPEI* (Biblioteca di scienze moderne, t. XII). Turin, Bocca frères, 1903, gr. in-8°, VIII-699 pages.

Ce très important ouvrage traite complètement la question si controversée de l'origine des Indo-Européens; il expose et discute les théories qui ont été présentées jusqu'ici; puis l'auteur donne sa propre solution. Pour lui, la race indoeuropéenne est essentiellement mixte; les Proto-Aryens, de type brachycéphale mongoloïde (apparenté ou analogue aux Finnois), arrivés d'Asie à une époque reculée, se sont établis dans la région limitée par le Danube, les Carpathes et le Dnieper. C'est là qu'ils se sont développés, qu'ils ont progressé jusqu'à la métallurgie du bronze, et c'est de là qu'ils se sont répandus à l'est, au nord, à l'ouest, au sud, pour former les rameaux indo-éranien, slavo-lithuanien, germain, celte, italique, grec, etc. Les races, qui parlaient les langues que ces noms distinguent, étaient d'ailleurs elles aussi mixtes, en ce sens qu'elles se sont alliées partout avec les indigènes rencontrés, c'est-à-dire avec les dolichocéphales qui représentaient la race européenne primitive des Ibères, des Ligures, etc.

M. de Michelis, dans sa discussion, se sert presque autant d'arguments linguistiques que d'arguments anthropologiques. Il y aurait beaucoup à dire sur cette double argumentation.

Et d'abord, s'il est parfaitement exact que les mots « race » et « langue » ne sont point nécessairement corrélatifs dans les temps historiques, il est du moins évident qu'à l'origine

chaque race avait sa langue propre : autrement les mots n'auraient plus de sens. Il est donc impossible d'admettre que la langue indo-européenne primitive ait été parlée par des Mongoloïdes ou des Finnois. De même, c'est une hypothèse vraiment trop gratuite que cette identité des Ibères et des Ligures; nous ne savons rien de précis sur ces populations antiques et tout porte à croire que, si ce ne sont pas des Aryens, c'étaient des tribus d'origine purement locale, et à tous les points de vue tout à fait indépendantes les unes des autres.

Au surplus, les discussions de M. de Michelis ne sont point irréprochables. Au point de vue linguistique notamment, je trouve, dans son livre, des assertions plus que faibles. Il affirme par exemple, notamment à la page 5o3, que l'analogie, sinon la parenté, du basque avec le berbère, l'égyptien, le copte, a été mise hors de doute par MM. Gèze, Gabelentz et Giacomino. Or, parmi les travaux dont le basque a été l'objet depuis ces dernières années, il est regrettable de ne pas trouver chez les trois auteurs cités ci-dessus des renseignements dignes de confiance. Des rapprochements hasardés et des étymologies aventurées n'ont jamais rien prouvé.

Julien Vinson.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II, X[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

Rubens Duval.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

Nota. Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (300 francs une fois payés), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, et pour l'achat des ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les membres reçoivent le *Journal asiatique* directement de la Société.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société et qui désirent s'abonner au *Journal asiatique* doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28;

A Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta street (Covent-Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au *Journal asiatique* est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 27 fr. 50, et pour l'étranger 30 francs. Le Journal paraît tous les deux mois.

PARIS. — IMPRIMERIE NATIONALE.